MUSEUM LESSIANUM ÷ SECTION THEOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIEE TOUS LES MOIS SOUS LA DIRECTION

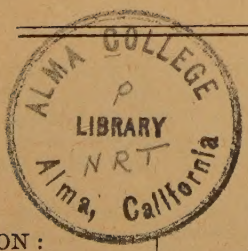
DE QUELQUES PROFESSEURS DE THEOLOGIE

DE LA COMPAGNIE DE JESUS A LOUVAIN

78e ANNEE

TOME LXVIII

1946



ADMINISTRATION :
ETABL. CASTERMAN, S.A.
28, Rue des Sœurs Noires, 28
TOURNAI

REDACTION :
NOUV. REVUE THEOLOGIQUE
11, Rue des Récollets, 11
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, Rue Bonaparte, 66, Paris (VIe)

24030

v.68
1946

N° 1 1946 Janvier

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

L'EGLISE, NOUVELLE EVE, NEE DU SACRE-CŒUR. (1)

« L'Eglise est née du côté du Sauveur sur la Croix, comme une nouvelle Eve, mère de tous les vivants ». Ces mots de l'Encyclique « *Mystici Corporis Christi* » expriment une idée presque aussi ancienne que le Christianisme. Si elle n'apparaît pas encore dans l'Ecriture, du moins sous sa forme explicite, on peut dire qu'elle est classique en Orient depuis Origène, en Occident depuis Tertullien (2). Plus tard, sous l'influence de la dévotion au Sacré-Cœur, une deuxième formule viendra s'adjoindre à la première : on considérera l'Eglise comme née, non plus seulement du côté entr'ouvert du Christ, mais de son cœur transpercé, conception que la même Encyclique rappelle aussi (3) et que la Liturgie a sanctionnée :

« *Ex Corde scisso* Ecclesia,
Christo jugata, nascitur » (4).

Mais, qu'on fasse naître l'Eglise du côté du Christ ou de son Cœur, il est sûr que ces formules, riches de symbolisme, demandent à être expliquées. C'est tout l'objet de cet exposé, dans lequel nous allons tâcher de répondre successivement aux quatre questions suivantes :

1. En quel sens l'Eglise — cette Eglise terrestre, visible et militante dont nous entretient l'Encyclique « *Mystici Corporis* » — peut-elle être désignée comme la *nouvelle Eve ?*

2. Que représente au juste l'idée générale de *naissance,* quand on l'applique à l'Eglise ?

---

(1) Ce texte est, en substance, celui d'une des conférences doctrinales faites à Montmartre du 14 au 17 juin 1945, à l'occasion du Congrès National du Sacré-Cœur. Le thème général en était : « *Le Sacré-Cœur et l'Eglise, à la lumière de l'Encyclique Mystici Corporis* ». — La série complète de ces conférences sera prochainement publiée par l'Apostolat de la Prière, 9, rue Monplaisir, Toulouse.

(2) On trouvera une abondante documentation patristique sur la matière dans l'article du R. P. Tromp : *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce,* dans *Gregorianum,* 1932, pp. 489 et suiv.

(3) « La Vierge-Mère... entoura le Corps Mystique du Christ, *né du Cœur percé de notre Sauveur,* de la même vigilance maternelle et du même amour empressé avec lesquels elle avait réchauffé et nourri de son lait l'Enfant Jésus de la crèche » (on trouvera le texte latin de cette citation et de la précédente dans la *Nouvelle Revue Théologique* de sept.-oct. 1945, pp. 463 et 494).

(4) Office du Sacré-Cœur, hymne de Vêpres.

3. En quel sens peut-on faire naître l'Eglise soit *du côté* du Christ, soit *du Sacré-Cœur ?*

4. Quelles *précisions complémentaires* la foi et la piété chrétienne se plaisent-elles à ajouter à ces formules, pour exprimer l'intimité sans pareille que cette naissance établit entre l'Eglise et son Epoux ?

I

En quel sens, d'abord, pouvons-nous reconnaître en l'Eglise une *nouvelle Eve,* c'est-à-dire l'épouse du nouvel Adam et la mère de tous les vivants ?

Que l'Eglise soit l'épouse du Christ, saint Paul l'enseigne à plus d'une reprise, mais surtout dans le chapitre V de l'Epître aux Ephésiens : page où, comme on le sait, s'entremêlent étroitement l'image du *Christ-Epoux* de l'Eglise et celle du *Christ-Tête* du Corps que constitue la collectivité chrétienne.

Nous ne conclurons pas pour autant à une pure équivalence de ces deux notions, comme s'il revenait au même de nous représenter l'Eglise sous les traits de l'*Epouse* du Christ ou sous ceux de son *Corps.* Ces deux images inspirées sont bien plutôt complémentaires l'une de l'autre, chacune visant à exprimer un aspect également essentiel du dogme chrétien.

Parler, en effet, d'une tête et de son corps, c'est évoquer l'idée de deux éléments appartenant de plein droit à une même personne physique, à un même sujet de conscience. Si donc nous voulions nous représenter les rapports du Christ et de l'Eglise sous l'unique figure du « Corps Mystique », nous risquerions (danger si peu chimérique que l'Encyclique « *Mystici Corporis* » le signale expressément) [5] de rêver leur union, sur le type d'une certaine confusion de leurs personnalités et de leurs consciences ; et nous en viendrions alors à nous attribuer indistinctement tout ce qui est attribuable au Christ, et inversement. En bonne logique, nous finirions par nous proclamer nous-mêmes éternels et créateurs, puisqu'Il l'est, par Le déclarer, Lui, faillible et pécheur, puisque nous le sommes !

Le symbole de la société conjugale coupe court à cette possibilité d'illusion, en nous rappelant que, si le Christ est bien notre Tête par

---

(5) « Il en est, en effet, qui, ne remarquant pas assez que saint Paul n'emploie ici les mots qu'au sens figuré... *introduisent une fausse notion d'unité,* voulant unir et fondre en une même personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise. Ils accordent aux hommes des attributs divins et soumettent le Christ Notre Seigneur aux erreurs et à l'inclination au mal de l'humaine nature. — Ce n'est pas seulement la foi et la doctrine des Pères qui répudient absolument cette doctrine erronée, mais aussi la pensée et l'enseignement de l'Apôtre, qui, tout en unissant d'un lien merveilleux le Christ et son Corps Mystique, *les oppose pourtant l'un à l'autre comme l'Epoux et l'Epouse* » (voir *Nouvelle Revue Théologique,* loc. cit., p. 484).

l'unité vitale qui le joint à nous, notre union avec Lui reste pourtant celle de personnes consciemment distinctes, de personnes qui ne peuvent même s'unir comme il convient que parce qu'elles perçoivent leurs individualités respectives comme absolument irréductibles.

Bien plus, quand on parle du Christ comme de l'Époux de l'Eglise, on ne se borne pas à reconnaître, entre Lui et nous, cette distinction rigoureuse des personnes et des libertés. On veut encore exprimer qu'à l'image (et au delà même) de ce qui se passe entre époux, il y a entre le Christ et l'Eglise une antithèse foncière d'attitudes psychologiques et morales : puisque le rôle propre du Christ est de donner sciemment à l'Eglise un « salut » dont Il n'a pas besoin pour lui-même, tandis que le rôle fondamental de l'Eglise est de recevoir du Christ ce fondamental et suprême bienfait, dans un élan d'humilité, de dépendance et de gratitude sans réserve. Par là encore, par là surtout, ce nom significatif d'*Epouse* exclut radicalement de nos perspectives religieuses cette confusion nébuleuse des consciences dont un certain pseudo-mysticisme rêverait aujourd'hui trop volontiers.

Mais la qualité d'épouse entraîne pour l'Eglise autre chose encore. L'autorité romaine rappelait naguère que, pour parler sainement du mariage, on ne doit pas chercher sa fin primordiale dans le bien (si élevé soit-il) des deux personnes qui s'y unissent, mais bien dans la procréation et l'éducation de personnes nouvelles. C'était nous dire équivalemment que la plus noble caractéristique de toute épouse est d'être, au moins virtuellement, une mère. Il n'en va pas autrement de l'Eglise elle-même.

Comme en effet le Christ n'est venu ici-bas que « pour sauver ce qui était perdu », ainsi son épouse ne saurait entrer en la communion de son esprit et de son être sans que sa préoccupation essentielle devienne celle des enfants qu'elle doit elle-même donner à Dieu. Qu'il s'agisse d'âmes non encore nées à la vie de la grâce, ou d'âmes déjà régénérées dont l'éducation chrétienne reste à parfaire, c'est l'humanité entière que l'Eglise veut enfanter à nouveau et conduire à l'âge spirituel de l'entière maturité. — Il reste donc seulement à préciser par quels actes positifs et féconds cette universelle intention de maternité peut et doit passer à l'exercice.

Pour répondre à cette question, résolvons d'abord un problème que Bossuet — dans sa quatrième lettre à une demoiselle de Metz — a le mérite de poser nettement : « Comment, demande-t-il, l'Eglise est-elle mère des fidèles, si elle n'est que l'union de tous les fidèles ? » En d'autres termes : comment une *collectivité* peut-elle être une *mère* pour les membres qui la composent ?

— L'exemple d'une société d'ordre naturel, comme la patrie, peut ici nous apporter une lumière précieuse. Pour que notre patrie soit, à sa façon, notre commune mère, il suffit qu'on puisse dire de chacun

de nous qu'en venant au monde il a trouvé pour l'y accueillir une société nationale déjà existante, munie de ses institutions et de ses coutumes, laquelle a lentement façonné sur le type humain qu'elle portait en elle toute notre vie psychologique et morale, en même temps que sa sollicitude vigilante et continuelle nous fournissait, ou du moins nous garantissait, tous les biens temporels dont nous pouvions jouir. A ce titre, toute patrie est véritablement une mère pour les membres qui la composent, et même plus, sous certains rapports, qu'une femme ne l'est pour son enfant : puisqu'il est normal que le citoyen passe son existence entière dans ce sein nourricier où il a puisé sa forme de vie et dont la protection l'entourera jusqu'à sa mort.

A combien plus forte raison convient-il de reconnaître un genre éminent de maternité à l'Eglise, patrie de nos âmes ! Car, là aussi, nous avons affaire à une société qui préexistait à chacun de nous pour nous accueillir, et dont toute la fonction est de répandre, d'accroître, de protéger en toutes façons un type de vie divine dont elle est, ici-bas, le modèle vivant et l'unique dépositaire. A quoi nous devons ajouter que l'action par laquelle l'Eglise communique cette vie est autrement efficace, autrement étendue que toutes celles dont une patrie peut faire bénéficier ses citoyens.

Elle est autrement efficace, disons-nous, puisqu'il est certain que le pouvoir d'administrer les sacrements habilite l'Eglise à susciter de toutes pièces une vie divine au plus profond des âmes, merveille dont aucune patrie terrestre ne nous présente l'équivalent. Et elle est, en même temps, autrement étendue, par le pouvoir non moins mystérieux qui permet à l'Eglise d'exercer son rôle maternel à l'égard de ceux-là même que ne peuvent atteindre directement ni sa prédication, ni ses rites.

Car, tout comme la Vierge Marie (en qui saint Augustin aime à nous montrer le modèle achevé de l'Eglise) a exercé jadis au Calvaire et continue d'exercer au ciel un rôle universel d'intercession qui nous obtient toute grâce, ainsi nous devons reconnaître à l'Eglise militante elle-même une certaine maternité de grâce universelle : en ce sens que, si l'action de l'Esprit-Saint se répand sans cesse sur l'humanité tout entière en fruits invisibles de salut, c'est par une constante réponse du Ciel, non pas seulement au sacrifice offert jadis sur la Croix, mais aussi à l'appel adressé quotidiennement à Dieu par l'Eglise ; puisque celle-ci ne cesse de Lui présenter, pour le salut du monde entier, et le mystère eucharistique, et les expiations journalières par lesquelles elle-même continue en son corps les souffrances de Jésus-Christ (6). Ainsi, par cette constante oblation de son Epoux

(6) Que la messe soit offerte, par le prêtre et les fidèles, *pour le salut du monde entier,* cela n'est explicitement énoncé par notre liturgie que dans la prière d'oblation du calice. Mais le *Pater,* récité lui-même à la messe et dont les intentions sont si manifestement universelles, suffirait à le montrer. Au

et d'elle-même, l'Eglise exerce un rôle maternel d'intercession vivifiante, qui s'étend bien au delà des fidèles que le baptême lui incorpore visiblement. Par là, elle est vraiment au principe et au terme de toute participation terrestre à la vie divine : au principe, parce qu'une telle vie n'éclôt jamais qu'en vertu de l'appel adressé à Dieu par l'Eglise ; au terme, parce que, sciemment ou non, toute vie de grâce aspire à rejoindre l'Eglise, pour s'épanouir en elle comme en sa véritable patrie.

L'Eglise ne cesse donc d'attirer spirituellement l'humanité tout entière à entrer en elle, pour y trouver une vie dont elle est, ici-bas, le seul foyer et le seul sanctuaire. Et si nous ajoutons à cela qu'elle est faite pour garder à jamais en son vaste sein les enfants qu'elle y accueille, — qu'elle s'attache par un constant effort à les y conformer toujours plus à l'image de son Epoux, — qu'enfin elle n'opère tout cela que par l'influence même de cet Epoux qui fait constamment passer en elle la puissance et la fécondité de sa propre vie, nous n'aurons point de peine à comprendre que, par ses fonctions propres, elle soit excellemment la mère de tous les vivants, l'Eve nouvelle et véritable, dont la première n'était, en somme, que la figure.

Mais parler de maternité, ce n'est pas seulement parler d'une *fonction* génératrice à exercer. La maternité — et c'est son aspect le plus touchant — est aussi caractérisée par *l'amour* que cette fonction allume dans le cœur qui s'en voit investi. Pour comprendre en quel sens l'Eglise est une mère, il nous reste à voir ce qu'a de spécifiquement maternel l'amour même qu'elle porte à ses enfants.

Or, la caractéristique peut-être la plus frappante de l'amour maternel, c'est de s'attacher si individuellement, si personnellement à chacun de ceux sur lesquels il se porte qu'il n'en puisse plus jamais sacrifier aucun (fût-ce à la meilleure des causes) sans le plus cruel déchirement. Une société a donc pour ses membres un amour authen-

---

reste, le Pape Pie XI enseigne expressément cette doctrine dans un texte capital de l'Encyclique *« Miserentissimus Redemptor » :* « Neque enim arcani huius sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii soli fruuntur, quibus Pontifex noster Christus Jesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendam, sed etiam christianorum gens universa, ab Apostolorum Principe « genus electum, regale sacerdotium », jure appellata, *debet cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex « ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum »* (*Acta Ap. Sed.*, 1928, pp. 171-172). — Texte théologiquement très important : car non seulement il déclare expressément que l'Eglise offre le sacrifice eucharistique pour le genre humain tout entier, mais il en suggère cette profonde raison : que l'Eglise, *considérée en son ensemble,* ne peut qu'à cette condition participer vraiment au sacerdoce du Christ, le rôle propre du prêtre étant *d'offrir non pas pour soi seul, mais pour une multitude du sein de laquelle lui-même a été choisi, comme représentant et médiateur privilégié de ses frères auprès de Dieu* (*Heb.*, V, 1-5).

tiquement maternel dans la mesure même où sa préoccupation dominante et passionnée est d'assurer le bonheur *de chacun d'eux*, sans en excepter un seul.

Un tel idéal n'est pas indistinctement celui de toutes les sociétés humaines. Il y a des sociétés — un corps de combattants ou d'infirmiers par exemple — dont la fin spécifique n'est point précisément le bien de leurs propres membres, et qui se doivent donc d'envisager avec une calme résolution les sacrifices qui pourraient les décimer... Il peut même advenir, par la perversité des hommes, qu'une société dont le cœur devrait être proprement maternel oublie étrangement cette obligation. N'avons-nous pas vu naguère l'Etat-Moloch des Nazis exterminer avec la plus impitoyable férocité, non seulement des adversaires ou des étrangers, mais ses propres citoyens, dès qu'il les voyait paralysés par quelque mal incurable ? Un si monstrueux défi à tous les instincts de la nature peut du moins nous aider à comprendre, par voie d'antithèse, ce qu'est le cœur indéfectiblement maternel de la Sainte Eglise. Car, après tout, l'Eglise sait bien, elle aussi, qu'elle porte en soi des enfants qui ne guériront jamais, des âmes avilies, perverties, que le Juge suprême a déjà condamnées dans son infaillible prescience. Elle sait aussi que tout est bon dans ce plan de la Providence, et que la gloire divine loin d'en souffrir y trouvera, en fin de compte, son suprême achèvement. Mais, parce qu'elle sent et qu'elle aime en Mère, il ne lui vient même pas à la pensée de s'abriter derrière ces hautes considérations dogmatiques pour se désintéresser du sort d'un seul de ses fils ! Si mérités, si justes que puissent être les coups qui les frapperont un jour, une telle perspective déchire nécessairement son cœur jusqu'au fond, comme elle déchirait ici-bas le cœur du Christ lui-même. Et c'est pourquoi, tout en sachant bien qu'elle ne sera pas pleinement exaucée, l'Eglise ne cesse de multiplier auprès de Dieu ses instances pour le salut éternel de *tous* ses enfants. De tous les aspects de la maternité de l'Eglise, aucun sans doute n'est plus émouvant que cet amour inconfusible. Notre idée de la « nouvelle Ève » serait demeurée trop incomplète si nous avions omis de le mentionner (7).

---

(7) Cette opposition au moins partielle entre l'objet de la volonté absolue de Dieu et celui du désir suppliant de l'Eglise ne saurait soulever aucune difficulté théologique sérieuse : saint Thomas résout d'avance la question lorsqu'il déclare essentiel à la volonté vertueuse de se porter, non pas précisément sur les objets *que Dieu veut*, mais sur ceux *que Dieu veut qu'elle veuille*, autrement dit sur ceux *qu'il convient au sujet de vouloir* (I^{a} II^{ae}, q. 19, a. 10). En somme l'attitude de l'Eglise correspond à celle de la femme dont parle le saint docteur en ce même article et qui ne fait que son devoir en demandant la grâce de son mari coupable, alors que le juge est fidèle au sien en lui opposant un refus.

II

Mais avant de voir en quel sens cette Mère collective du genre humain a pu « naître » du Cœur du Christ, il faut encore nous interroger sur ce que peut représenter exactement l'idée de « *naissance* » quand on l'applique à l'Eglise.

La « naissance » de l'Eglise, c'est, par définition, sa venue à la vie. Or, si l'Eglise est, par son corps, une réalité visible, l'essentiel de sa vie reste cependant d'ordre invisible et spirituel. Venir à la vie, naître, c'est donc, pour l'Eglise, recevoir les dons spirituels fondamentaux (lumière intérieure, sainteté collective, pouvoirs sacramentels) qui lui permettent d'exercer ici-bas ses activités de salut.

De là une différence profonde entre le genre de « naissance » que nous pouvons attribuer à l'Eglise et ce que nous appelons généralement la « naissance » d'une créature terrestre. Car, tandis que toute véritable « naissance » à la vie corporelle constitue un fait soumis aux conditions du temps, la « naissance » de l'Eglise doit bien plutôt se concevoir comme essentiellement intemporelle et permanente.

Expliquons-nous. La naissance d'un être proprement terrestre et visible est toujours un événement perceptible à l'homme comme ayant les caractères d'un *devenir* sensible. En d'autres termes, c'est un événement qui comporte des phases successives, progressives, au terme desquelles la naissance n'appartient plus au présent, mais au passé. La conséquence en est que tout être né temporellement d'un autre devient ensuite indépendant, quant à son existence, de celui dont il est issu : Eve, une fois née, pouvait survivre à Adam, comme n'importe quel enfant peut, une fois né, survivre à sa mère...

Mais la naissance de l'Eglise, étant essentiellement spirituelle, s'opère selon un tout autre mode. Car le monde spirituel et divin échappe, de plein droit, aux cheminements laborieux et progressifs qui caractérisent le devenir de la matière. Qui donc oserait imaginer, dans la génération du Verbe éternel, par exemple, ou dans l'Incarnation, ou dans la justification d'une âme par la grâce, je ne sais quel *progrès temporel préalable,* qui conduirait peu à peu ces réalités spirituelles et divines d'un stade d'inchoation à un stade d'achèvement ? La scolastique exprime ce caractère fondamental du monde spirituel en disant que le « *fieri* » ne s'y laisse pas séparer du « *factum esse* ». L'inverse n'est d'ailleurs guère moins vrai : dans le monde spirituel, le « *factum esse* » ne se laisse guère séparer du « *fieri* », les effets ne s'y perpétuant généralement que sous l'influence permanente des causes fondamentales qui les ont amenés à l'existence. La vie de la grâce, par exemple, ne se vérifie dans une âme qu'en procédant toujours actuellement de Dieu qui la communique.

Il n'en va pas autrement pour la vie de l'Eglise entière. Les dons spirituels qui l'unissent à son Chef et à son Epoux ne peuvent donc

être en elle le fruit d'un devenir essentiellement progressif, ni d'une évolution désormais passée : ces dons existent, ils persistent, parce qu'un vouloir tout-puissant les y réalise et les y maintient par une communication toujours actuelle. A proprement parler, l'Eglise *naît* donc du Christ à tout instant, comme Lui-même *naît* à tout instant du Père. Tel est même, pour elle comme pour Lui, le dernier secret de leur jeunesse éternelle.

Ainsi, à parler en rigueur, la naissance de l'Eglise est chose essentiellement intemporelle et permanente. Et il est important, pour le sujet qui nous occupe, d'avoir saisi ce point clairement. Car il s'en suivra que la manière la plus profonde de caractériser la naissance de l'Eglise sera de la rattacher, moins à tel ou tel événement entièrement passé qu'à une cause toujours active dont elle dépende immédiatement.

Mais avant de caractériser la nature de cette cause, il nous faut encore préciser en quel sens le langage humain peut, malgré tout, faire mention d'une « naissance temporelle » de l'Eglise. Car la considération que nous venons de développer n'empêche pas que l'Eglise n'ait commencé d'exister à une certaine date de l'histoire, avant laquelle ne se réalisait pas encore le mystère de son intemporelle et stable nativité. Pour autant donc que l'idée de naissance évoque simplement celle d'un *premier instant* d'existence, on peut légitimement parler d'une naissance temporelle de l'Eglise ; et il ne sera même nullement superflu pour le sujet qui nous occupe de nous demander à quelle date cette naissance est à fixer.

Il est sûr, d'abord, que cette date ne saurait être antérieure à la Passion du Christ, puisque saint Jean nous dit du temps qui la précéda : « Il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (VII, 39). Une telle assertion ne signifie certainement pas que jamais avant la Passion l'Esprit Saint n'ait été répandu *en aucune âme individuelle* (songeons plutôt à l'âme de Marie) ! Le seul sens acceptable paraît donc être le suivant : l'Esprit n'était pas encore donné publiquement et officiellement *au genre humain*, puisqu'Il ne résidait en aucune institution *visible*, comme en un temple où chacun pût venir s'éclairer à sa lumière, comme en une source à laquelle chacun pût venir s'abreuver. C'est seulement quand le Christ eut souffert, que cette nouvelle habitation de l'Esprit parmi les hommes, cette donation de l'Esprit à l'humanité comme telle, se réalisa par l'existence même de l'Eglise...

En conclurons-nous que le premier instant de la vie de l'Eglise ait dû coïncider exactement avec celui de la mort du Seigneur ? Tel ou tel texte patristique, pris isolément et à la lettre, pourrait suggérer cette solution ; mais elle aurait le sérieux inconvénient de réduire à un rôle salvifique secondaire et accessoire les mystères ultérieurs de

la Résurrection, de l'Ascension, de la Pentecôte... Elle ne s'imposerait d'ailleurs que si l'ouvrage de notre salut n'avait à être envisagé que d'un point de vue purement juridique, et devait, en conséquence, être censé terminé sous tous rapports au moment exact où notre dette se trouva intégralement acquittée !

Comprenons mieux les choses ! Si fondé que soit cet aspect juridique de l'œuvre rédemptrice du Christ, il n'est pas le seul que la théologie ait à envisager. C'est vainement, par exemple, qu'on chercherait dans le Mystère de la Résurrection une contribution juridique à notre rachat ; et cependant il reste vrai que la Résurrection du Christ a été le moyen fondamental par lequel Dieu a communiqué aux hommes les trésors de grâce que la Croix leur avait obtenus. Sinon, comment saint Paul pourrait-il nous présenter le Christ comme aussi véritablement « ressuscité pour notre justification » qu'il a été « livré pour nos péchés » (*Rom.*, IV, 25) ? — Aussi n'est-ce ni au Christ vivant sur terre, ni surtout au Christ enseveli dans la suprême humiliation de la mort, que l'Apôtre attribue les fonctions d'Epoux de l'Eglise et de Tête du Corps mystique : pour lui, ces fonctions n'ont été actuellement exercées que par le Christ triomphant, Adam nouveau et désormais tout « céleste », que la Résurrection fit rentrer dans le monde comme un « esprit vivificateur » (*I Cor.*, XV, 45-48).

Mais admettre cela, c'est admettre que la vie de l'Eglise, cette vie qui lui vient tout entière de son union à son Chef et à son Epoux, n'a pu se réaliser avant la Résurrection du Christ, donc que la « naissance » de l'Eglise (au sens temporel de ce mot) n'a pu coïncider avec l'instant précis où expira le Seigneur.

On peut même aller plus loin. Une solide tradition nous autorise à dater la naissance de l'Eglise du jour de la Pentecôte seulement. Car il est permis de penser que la descente visible de l'Esprit sur les Apôtres ne fut pas simplement la manifestation miraculeuse d'une vitalité spirituelle déjà précédemment réalisée en eux, mais constitua vraiment le point de départ de leur vitalité collective. C'est, semble-t-il, en ce sens que Tertullien présentait déjà la Pentecôte comme le jour natal de la société chrétienne (8), et que les meilleurs traités d'ecclésiologie contemporains, sans méconnaître en rien le rôle fondamental de la mort du Christ, font résolument dater de la Pentecôte la communication *formelle* de la vie divine à l'organisme ecclésiastique (9).

---

(8) *De prescript.*, XXII ; *P.L.*, II, 35.

(9) « *Ecclesiam ortum suum ducere ex morte Christi*... conclusio est verissima, *si spectetur fundamentum juris*, actus scl. Christi redemptivus, quo, sublato Foedere Vetere promissivo, praefigurativo, praeparativo, regnum gratiae erigebatur, quod omnibus hominibus pateret. Ipsa autem Ecclesia ut societas organisata secundum Christi voluntatem initium sumpsit atque *formaliter*

Cette position n'est d'ailleurs pas difficile à justifier théologiquement. Car enfin les fonctions vitales qui caractérisent l'Eglise consistent, d'une part, en l'exercice de l'Apostolat et, d'autre part, en des actes de sanctification sacramentelle, dont le principal est le mystère Eucharistique. Or saint Luc lui-même nous laisse entendre qu'avant la descente de l'Esprit les Apôtres n'avaient point encore de fonctions apostoliques à remplir (*Act.*, I, 4, 7, 8, 14) ; et quant au pouvoir de consacrer l'Eucharistie, d'excellents théologiens pensent que ce pouvoir n'avait été accordé par le Christ à ses Apôtres, au soir de la Cène, que pour le temps où ce rite pourrait vraiment être célébré « *en mémoire* » du Christ et de toute l'œuvre de salut qu'Il s'était réservé d'accomplir visiblement ici-bas, — donc pour le temps qui suivrait, non seulement sa Mort, mais sa Résurrection, son Ascension et la descente visible de son Esprit ([10]). Autant donc il est indubitable que la vie de l'Eglise est le fruit de la mort du Christ, autant il reste permis de penser que cette vie n'a proprement commencé qu'au jour de la Pentecôte.

III

Après avoir vu comment l'Eglise est la nouvelle Eve, après avoir précisé le double aspect — intemporel et temporel — que peut revêtir l'idée de sa naissance, il nous reste à aborder l'objet principal de cette étude : en quel sens peut-on affirmer que cette Eve nouvelle est née soit *du côté* du Christ, soit surtout de son *Sacré-Cœur ?*

Observons d'abord que ces deux formules, si apparentées qu'elles soient entre elles, ne sont pourtant pas équivalentes. Or, quoique la première soit, historiquement, beaucoup plus ancienne, nous commencerons par expliquer la seconde : non seulement parce qu'elle se

---

constituebatur die demum Pentecostes, quo videlicet Spiritus Sanctus organismum ejus iamiam formatum animavit, suam cuique organo tribuens operationem totique corpori vitam et vigorem et incrementum continuum.

...Triplex itaque Ecclesiae status distingui potest, scl. a) Status *inchoativus* seu *initialis,* tempore nimirum Christi, qui novum Regnum Dei annuntiavit et praeparavit ; b) Status *existentiae fundamentalis,* inde a morte Christi, qua, scisso contractu vetere, novus initus est inter Deum et homines, novum a Deo conditum Regnum, messianicum nempe seu Ecclesia ; c) Status *existentiae formalis,* quando per descensum Spiritus Sancti singula membra et organa Ecclesiae efformata actus suos exercebant sociales, membra viva organismi vivi (Dieckmann, *de Ecclesia,* tract. II, c. I, n. 246. Cfr *ibid., Conspectus Dogmat.,* c. II, n. 945).

(10) Telle est, par exemple, la position adoptée par le P. de la Taille *(Mysterium fidei,* Elucidatio XXVI, Epilogus) qui cite plusieurs auteurs en ce sens ; et si, d'autre part, on se rappelle l'étroite subordination de tous les autres Sacrements à l'Eucharistie (qui est, d'après saint Thomas, leur fin à tous, III[a], q. 65, a. 3), il paraît difficile de concevoir qu'aucun autre sacrement eût pu être fructueusement administré par les Apôtres avant que la descente de l'Esprit-Saint les eût habilités à célébrer la Messe...

réfère plus directement à notre sujet, mais parce que, des deux, elle est la plus simple à entendre.

Pour en saisir la signification, il suffit en effet d'avoir saisi le symbolisme essentiel de ce Cœur blessé, que la piété chrétienne se plaît à honorer depuis des siècles. Ce symbolisme peut se réduire à deux idées maîtresses.

La première, c'est que le Sacré-Cœur est l'image de *l'amour* du Christ pour les hommes. La seconde (et ce point n'importe pas moins), c'est que le Sacré-Cœur ne symbolise pas simplement une bienveillance générique et indéterminée que le Christ accorderait à notre race, mais un amour très défini quant à ses formes et à ses desseins, un amour qui, pour apporter la vie à ceux qu'il aimait, *a voulu traverser la mort,* comme en témoigne la blessure que ce Cœur présente à nos regards.

Quand on prononce que l'Eglise est née du Sacré-Cœur, on veut donc exprimer deux vérités fondamentales : d'abord, que l'Eglise tire perpétuellement sa vie de l'amour dont son Epoux ne cesse de l'entourer ; ensuite, que cette communication amoureuse de vie ne se réalise dans l'Eglise qu'en vertu de l'immolation subie jadis par son Epoux.

De ces deux assertions, la première n'appelle guère de commentaire. Nous savons tous que l'Eglise reçoit sa vie du Christ ressuscité, comme les rameaux de la vigne reçoivent la leur du cep qui les porte (J. XV, 1-6). Et puisque l'Eglise est, pour l'humanité, l'universel moyen de salut, cette communication de vie ne peut procéder chez le Christ que d'une volonté de sauver les hommes, donc *d'un amour.* On pourrait même montrer sans trop de peine qu'une institution sociale de sanctification comme est l'Eglise constitue l'achèvement obligé du Christ même, et se rattache ainsi à l'essentielle finalité d'amour qui peut seule donner un sens à l'Incarnation.

Ce qui, par contre, est bien plus délicat à saisir, c'est que l'Eglise procède, non pas seulement *de l'amour* du Verbe Incarné, mais *de son immolation,* — ou, plus exactement, d'un amour qui n'a voulu porter ses fruits propres que par la voie de l'immolation... Plus, en effet, on exalte l'amour fraternel et tout-puissant que le Christ doit nous porter en vertu de l'Incarnation qui l'a introduit en notre race, plus on peut être tenté d'imaginer cet amour comme immédiatement salutaire par lui-même, comme rendant à lui seul raison de notre salut, sans égard au détail des actes particuliers que le Christ historique a pu accomplir ou non... Pour qui se placerait dans cette perspective, la vivification spirituelle du genre humain devrait sembler suffisamment expliquée par le seul mystère de l'Incarnation, la Passion du Christ ou sa Résurrection ne pouvant plus garder en ce grand ouvrage qu'un rôle plus ou moins accessoire. Et le dernier mot de l'esprit chrétien serait alors de résumer l'essentiel de notre foi, non

plus précisément dans *le Christ crucifié* (comme l'enseignait saint Paul) (11), mais, beaucoup plus simplement, dans *le Christ tout court*, dans le Verbe incarné *sans plus*...

Un tel rêve peut sembler séduisant, ne serait-ce que par son apparente simplicité. Il n'en serait pas moins profondément erroné. Car, autant il est sûr qu'une Personne divine n'a pu venir parmi nous sans une volonté ferme et efficace de sauver ses frères, autant il serait absurde d'imaginer cette charité théandrique sur le type d'une force de nature, qui rayonnerait aussi nécessairement la vie divine sur les hommes qu'un astre rayonne autour de soi sa lumière. Certes, le Christ n'a pu venir dans le monde que comme un *Sauveur* décidé à nous communiquer tous ses biens ; mais il est également vrai (ne l'oublions jamais !) qu'Il n'a pu y venir que comme le *Seigneur* suprême, à qui son Père remettait en mains toutes choses... Or, au premier rang des choses que son Père a ainsi laissées à sa discrétion, il faut évidemment mettre l'institution même de l'Économie de notre salut, qu'il a donc appartenu au Christ de choisir et d'organiser librement et à son gré. En d'autres termes, son Incarnation lui donnait, avec la volonté indéfectible de nous sauver, le pouvoir de le faire, *s'il l'eût voulu*, sans appel à une Rédemption douloureuse ; mais, en fait, et pour des motifs que la théologie s'essaie humblement, ailleurs, à entrevoir, Il a Lui-même choisi *de ne vivifier le genre humain que par le moyen de sa mort et de la résurrection qu'elle devait lui valoir*. Lui, qui aurait pu venir tout de suite à nous comme une source de vie jaillissante, comme le vainqueur-né du péché et de la mort, Il a préféré ne vaincre en nous le péché et la mort qu'après avoir lui-même goûté la mort et succombé sous les coups du péché. Lui, le Juge universel, Il a voulu ne statuer sur les mérites et les démérites des autres qu'après avoir mérité d'abord sa propre récompense, ne couronner les autres qu'après avoir posé lui-même à son front la première « couronne de justice », celle dont toutes les nôtres dérivent... Car sa couronne à Lui, c'est précisément cette nouvelle et définitive condition en laquelle il n'a voulu entrer que par sa résurrection même, et qui a ouvert en son humanité les sources de grâce que l'humilité volontaire de son premier avènement avait demandé qu'il y laissât closes. Il ne suffit donc pas de dire que le principe de la vie de l'Église est *l'amour* du Verbe Incarné : c'est, faut-il ajouter, un amour qui ne communique ses biens *qu'en conséquence de son sacrifice*, un amour qui ne se veut d'autre fécondité que celle dont son immolation expiatoire a été la condition et le principe.

Cette manière de rattacher directement la vie de l'Église, non point à la seule Incarnation, mais à la Mort du Seigneur est d'ailleurs tout le contraire d'une vaine subtilité. Car cette vérité, qui constitue le

(11) *I Cor.*, I, 22, 23 ; II, 4.

dogme même de la Rédemption, est vraiment le centre autour duquel s'irradient toute la théologie sacramentaire et toute la morale chrétienne. En effet, la théologie sacramentaire trouve là son explication fondamentale : puisqu'un Christ qui nous sanctifierait en vertu d'une simple communion de nature le rattachant à nous tous n'aurait point à attendre, pour nous communiquer sa grâce, quelque action visible et contingente exercée en notre faveur par Lui ou ses ministres (12). Mais c'est surtout la morale chrétienne qui trouve en ce mystère le centre tout divin de ses perspectives. Car il est clair que, pour bien orienter ses activités, l'Église doit d'abord s'imprégner de l'esprit de ses origines, par une entière communion d'âme à l'Époux dont lui vient sa vie. Or, qu'on y songe : une Église qui naîtrait directement et immédiatement de l'Incarnation même serait, par définition, une Église dont les épousailles auraient été d'abord scellées avec un Christ *terrestre,* avec un Christ appartenant par toute son humanité *au monde présent,* et qui communierait par là même à toutes les inclinations naturelles qui nous y rattachent. Une pareille Église aurait donc les raisons les plus décisives de s'attacher elle-même à un idéal terrestre de félicité, non point, sans doute, comme à sa fin dernière, mais du moins comme au moyen normal et fondamental d'avancer vers sa fin dernière, — à peu près comme devait faire Adam dans son état d'innocence ! De sorte qu'en fin de compte le Christ serait alors venu à nous pour rectifier, confirmer et sanctifier par sa grâce l'attachement naturel et nécessaire qui nous porte vers les biens d'ici-bas ! Par contre, une Église qui n'a trouvé que par la mort et la résurrection du Seigneur l'Époux qui la vivifie ne saurait chercher l'accroissement et la consommation d'une pareille vie que dans une communion toujours plus totale à cette mort vivifiante et à cette vie purement céleste... Entre ces deux conceptions de la morale, il y a toute la distance qui sépare une sagesse humaine, doucement auréolée de piété surnaturelle, d'avec cette mort à ce monde hors de laquelle il n'existe pas d'authentique sainteté chrétienne (13).

---

(12) On voit par là pourquoi toute théologie qui voudrait chercher dans la seule Incarnation l'explication fondamentale de notre salut doit être fort embarrassée par la doctrine catholique relative à l'éternelle réprobation des enfants morts sans baptême. Cette doctrine apparaît au contraire extrêmement cohérente dans l'autre perspective : car si le salut des hommes est le fruit, non pas de la seule Incarnation, mais bien *de certains actes historiquement accomplis* par le Christ, il paraît normal que chacun de nous doive, pour bénéficier de ce salut, *exercer ou subir personnellement quelque action,* qui soit en lui comme le reflet et le sceau des actes salvifiques du Seigneur.

(13) On dit parfois qu'il existerait dans la théologie catholique deux théories assez différentes de l'économie de la grâce : l'une, plus familière aux Latins, qui chercherait l'explication fondamentale de notre salut dans la *Mort* du Christ, l'autre, plus chère aux Grecs, pour laquelle notre salut s'expliquerait principalement par *l'Incarnation.* Ainsi présentée, l'assertion nous paraît inexacte. Ce qui est vrai, c'est que les Latins, fidèles à leur habituelle prédilection pour les considérations juridiques, donnent généralement comme princi-

La doctrine d'après laquelle l'Eglise est née, non pas seulement *de l'amour* du Christ pour nous, mais *de la mort* à laquelle cet amour l'a conduit est donc le fondement de cet esprit d'immolation expiatoire et de renoncement au monde présent qui est comme l'âme de toute la morale révélée. Cet esprit peut prendre des formes assez diverses, auxquelles correspondront d'ailleurs les différentes nuances que peut revêtir la dévotion au Sacré-Cœur. Certaines âmes, un saint Jean Eudes par exemple, plus sensibles à l'idée de *l'unité du Christ mystique,* souligneront surtout une certaine *identité de cœur* à établir entre Jésus et tous ceux qui doivent continuer ici-bas le mystère de sa Passion rédemptrice. D'autres, à l'école de sainte Marguerite Marie, envisageront de préférence le Cœur du Christ comme celui d'un *Epoux* qu'il s'agit de consoler par des *témoignages d'amour,* en lui présentant des sacrifices offerts en réponse au sien. Mais ce qui reste essentiel à toute vraie dévotion au Sacré-Cœur, disons mieux : à la morale chrétienne elle-même, c'est cette volonté de nous associer par nos expiations individuelles à un amour qui n'a vivifié le monde que par son complet holocauste. On voit par là que l'Encyclique « *Mystici Corporis* » énonce une vérité bien riche de signification dogmatique et morale, quand, pour caractériser la source de toute notre vie spirituelle, elle nous dit que l'Eglise est « née du Cœur percé de notre Sauveur » (14).

---

pale explication de notre vivification spirituelle la vertu satisfactoire de la *Mort* du Christ, tandis que les Grecs insistent surtout sur la fécondité sotériologique de sa *Résurrection,* source de notre vie nouvelle. Ce sont là deux points de vue complémentaires, solidement fondés l'un et l'autre dans l'Ecriture même. Mais, qu'on rattache notre salut à la *Mort* du Christ, ou à sa *Résurrection* (qui en est le fruit), ou encore à l'*Eucharistie* (qui est le mémorial de l'une et de l'autre), c'est toujours de l'œuvre rédemptrice qu'on le fait dériver, non de l'Incarnation considérée isolément et en elle-même.

(14) Les considérations qui précèdent peuvent aussi aider à comprendre pourquoi on doit prendre fort au sérieux toute désaffection qui se manifeste, en des milieux par ailleurs chrétiens, à l'égard de la dévotion au Sacré-Cœur. « Ce symbolisme est trop usé, murmureraient volontiers certaines voix d'aujourd'hui ! Il sent trop le couvent et la chapelle ! Développons plutôt chez les catholiques d'action *la dévotion au Christ, sans plus :* voilà qui est autrement clair, autrement fondamental, autrement accessible aux masses !... » — Une pareille manière de penser nous paraît pleine de dangereuses équivoques. Il est, sans doute, vrai que le symbolisme du Cœur blessé n'a, par lui-même, qu'une importance secondaire, puisque dix siècles de vie chrétienne ont pu l'ignorer. Mais ce qui, par contre, ne sera jamais secondaire, c'est le mystère de notre Rédemption douloureuse, et l'obligation qui s'ensuit pour nous de ne chercher notre vie spirituelle que dans notre communion à la mort du Sauveur... Or c'est justement cette place centrale à donner dans notre religion *à l'esprit d'expiation et de mort* qu'un certain « Christocentrisme » contemporain s'ingénierait volontiers à oublier : soit qu'on pense rendre le christianisme plus attrayant pour les masses paganisées en le présentant comme un climat de plein épanouissement pour toutes nos aspirations naturelles, soit qu'on s'inspire d'une certaine philosophie de l'Evolution et du Progrès, toute naturaliste en son fond, et qui rêverait d'ajuster le dogme révélé à l'image qu'elle se construit de l'univers. Ce n'est pas seulement outre-Rhin que l'es-

Quand, par contre, on se borne à reprendre la traditionnelle formule patristique, et à dire que l'Eglise est née *du côté du Christ,* on se place dans une perspective différente. Une hypothèse aidera tout de suite à le comprendre. Supposons que la Genèse ne nous ait donné aucun détail sur la naissance d'Eve ; et supposons qu'au Calvaire, sous le coup de la lance, rien n'ait jailli du côté entr'ouvert... Nous resterions alors parfaitement fondés à dire que l'Eglise est née, et procède perpétuellement, de l'Amour rédempteur, donc *du Sacré-Cœur* qui le symbolise. Mais qui, dans cette hypothèse, songerait à présenter l'Eglise comme née *du côté* du Sauveur ? Qui pourrait même trouver un sens précis à une formule si étrange ? Cette formule comporte donc une allusion beaucoup plus directe que l'autre à certaines préfigurations que l'Ecriture nous raconte ; et c'est l'étude de ces préfigurations qui, seule, va nous permettre d'en entendre le sens exact.

Que Dieu se soit plu à nous représenter d'avance, sous des symboles prophétiques, la manière dont le Christ communiquerait la vie à son Eglise, rien en cela que de conforme aux procédés ordinaires de la révélation. Aussi les Pères sont-ils unanimes à enseigner que Dieu a préfiguré ce grand ouvrage en deux occasions solennelles : d'abord aux origines de l'humanité, quand il façonna en femme la côte du premier homme ; puis, sur le Calvaire, quand, du côté du Christ mort, s'échappèrent l'eau et le sang, — symboles des sacrements fondamentaux qui vivifient la Société Chrétienne (15).

Mais si ces événements symboliques, celui de l'Eden et celui du Calvaire, ont l'un et l'autre préfiguré la naissance de l'Eglise, ces deux figures historiques ne sont pourtant pas à envisager sur le même plan. Il faut plutôt reconnaître là le jeu complexe d'un seul et même symbolisme à deux degrés, assez analogue au symbolisme, pareillement double, qu'aime à considérer notre théologie sacramentaire. Car, lorsqu'on explique la nature des sacrements, il est classique d'introduire, entre le pur *signe* sensible *(« sacramentum tantum »)* et la pure réalité spirituelle produite et signifiée *(« res tantum »),*

---

prit moderne s'est parfois laissé séduire par le mirage d'un Christianisme « essentiellement positif », c'est-à-dire moins soucieux d'orienter nos cœurs vers le sacrifice de tout nous-mêmes, que de nous apprendre à goûter sainement toutes les valeurs et toutes les joies d'ici-bas ! — Or, de tous les antidotes qu'on peut opposer à un tel mal, on n'en trouvera pas, croyons-nous, de plus efficace, de plus providentiel, que la dévotion traditionnelle au Sacré-Cœur. C'est pourquoi il est toujours sage de se demander, partout où l'on remarque un recul notable de cette dévotion bénie, si ce recul ne correspondrait pas à quelque progrès de ces conceptions insuffisamment chrétiennes.

(15) Les Pères ne sont pas strictement unanimes à voir dans le sang qui s'échappa du côté du Christ un symbole de l'Eucharistie : un bon nombre y voient plutôt le symbole du martyre. Mais tous s'accordent à reconnaître dans l'eau le symbole du baptême ; et cela suffirait déjà à établir qu'ils sont unanimes à découvrir dans le récit de saint Jean un symbole de la naissance de l'Eglise (voir Tromp, *art. cit.,* n. 25, pp. 523 à 525).

un terme intermédiaire, « *res et sacramentum* », qui participe à la nature des deux extrêmes : un terme qui est *signe* par rapport à l'ultime réalité spirituelle qu'il atteste, mais qui est en même temps première *chose signifiée* par rapport au signe pur. Ainsi en va-t-il dans le cas présent. La naissance d'Eve, aux origines du monde, fut un pur signe, un pur symbole, qui ne réalisait à aucun titre la communication de vie divine que le Christ devait nous apporter. Mais quand, au Calvaire, le sang et l'eau jaillirent sous la lance, c'était déjà, en un sens vrai, l'accomplissement de la réalité promise et figurée. Car, si cette effusion matérielle d'un flot qui symbolisait nos sacrements n'eut point, par elle-même, la vertu de provoquer une immédiate effusion de grâce, il reste que la rançon de notre salut se trouvait réellement acquittée par ce sang qui achevait ainsi de se répandre et par la mort dont ce coup de lance était la suprême attestation. Le signe qui nous était donné là n'était donc pas seulement une *figure* du flux de grâce qui devait s'épancher un jour : c'en était aussi *la réalisation déjà virtuelle,* le gage sûr et prochain. Comparé au mystère de la naissance d'Eve, le mystère du Calvaire était donc le commencement substantiel de la réalité jadis préfigurée ; mais, comparé au mystère permanent et tout spirituel qui devait se réaliser à partir de la Pentecôte, c'était encore *une dernière figure,* temporelle et passagère, annonciatrice de la suprême et définitive réalité.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre ce que veut dire la formule, classique chez les Pères, d'après laquelle l'Eglise est née, au Calvaire, *du côté ouvert du Christ.* En somme, quand on emploie ce langage, on se place par la pensée au centre de tout ce système complexe de réalités et de figures, devant le sang et l'eau qui jaillirent sous la lance du soldat. Et l'on affirme alors, indivisiblement, deux choses : d'une part que ce fait commença vraiment à réaliser ce que promettait au monde la naissance de la première Eve, et, d'autre part, qu'il garantissait la vivification, désormais imminente, de l'Eve nouvelle.

Par contre, quand on dit que l'Eglise est née *du Sacré-Cœur,* ce n'est plus à cet ensemble de symboles historiques qu'on se réfère directement. On ne les exclut pas, bien entendu, de sa pensée et de son souvenir. Mais enfin l'essentiel de ce qu'on veut dire peut être entendu sans faire appel à ces figures. La pensée fondamentale qu'on veut exprimer, c'est que l'Eglise tire sa vie de l'Amour du Christ, et d'un Amour devenu vivifiant pour avoir traversé la mort... Il est vrai d'ailleurs que, pour dire cela, on fait, ici encore, appel à un certain symbolisme, mais *à un symbolisme d'un caractère différent :* puisque l'on recourt alors à un *emblème* symbolique — le Sacré-Cœur — pour représenter par lui la source spirituelle dont procède l'Eglise, tandis que l'ancienne formule recourait au symbolisme *d'événements* passés, et visait d'ailleurs moins à exprimer par là la *nature*

intime de la source dont l'Eglise procédait, que *le fait du lien d'origine* qui la rattachait au sommeil du second Adam.

Mais, demandera-t-on, puisque dans les deux cas le mystère de la naissance de l'Eglise n'est exprimé qu'en faisant appel à des symboles, devons-nous considérer les deux formules comme répondant simplement aux goûts d'époques différentes, ou devons-nous, au contraire, reconnaître *un progrès de la pensée chrétienne* dans notre manière, plus spécifiquement moderne, de considérer l'Eglise comme née *du Cœur* du Christ, et non plus seulement comme symboliquement jaillie *de la plaie* ouverte en son flanc après sa mort ?

Le progrès est indéniable, faut-il répondre. Car s'il importe, en somme, assez peu que nous utilisions, pour nous représenter la naissance de l'Eglise, des symboles d'ordre historique ou des symboles d'ordre emblématique, il importe beaucoup, par contre, d'exprimer que la vie de l'Eglise trouve son principe dans l'Amour toujours actuel d'un Epoux qui a voulu mourir pour elle... Or il faut avouer que, ni l'histoire de l'Eden, ni même celle du coup de lance, n'expriment par elles-mêmes rien de pareil : puisqu'on chercherait vainement le symbole d'un amour présent et actif dans le corps du premier homme endormi, ou même dans la dépouille sanglante et inanimée du Sauveur... C'est donc un indéniable progrès de la piété que d'avoir suivi le chemin que la lance nous avait ouvert et d'avoir su trouver dans le cœur blessé, ressuscité et embrasé du Christ un nouveau symbole, capable de nous exprimer, sous une forme aussi juste qu'émouvante, l'impérissable amour par lequel l'Eglise a été initialement conçue, et qui, à tout instant, lui communique toute sa vie.

IV

Mais quelque significatifs que soient les deux symbolismes — historique et emblématique — que nous venons d'expliquer, ni l'un ni l'autre n'exprime parfaitement les rapports d'ineffable *intimité* que la naissance de l'Eglise établit entre elle et son divin Epoux. Aussi la foi et la piété se sont-elles de tout temps ingéniées à compléter, ou même à corriger, les déficiences de ces représentations. C'est ce qui nous reste à voir.

Comprenons d'abord la principale de ces déficiences. Toute naissance corporelle (fut-elle miraculeuse comme celle d'Eve), commence sans doute au plus intime de l'être qui en produit un autre, mais s'achève dans une vie qui devient extérieure à sa source. Or la naissance de l'Eglise a ceci de propre qu'elle ne saurait aucunement consister en une sortie de l'Eglise hors du Christ. Sur ce point, l'idée de « naissance » exige donc, pour s'appliquer à l'Eglise, d'être purifiée et corrigée.

Les Pères latins ont tout particulièrement su mettre en lumière cet admirable aspect des choses. On connaît le célèbre texte de saint Augustin, que le bréviaire nous fait lire au moins deux fois par an, et dans lequel le saint Docteur commente le « *latus eius aperuit* », en assimilant la blessure du côté du Christ à la porte d'entrée ouverte au flanc de l'Arche ([16]). De même, pour saint Ambroise, le Corps du Christ, ouvert par la lance, est la chambre nuptiale en laquelle l'Eglise devait pénétrer ([17]). Mais, pour la force et la précision de la pensée, nul ne dépasse ici saint Jérôme, qui nous montre la côte arrachée au premier Adam replacée dans le corps du second pour y vivre comme son Epouse : « De Christo et Ecclesia omnis credentium multitudo generata est. *Quae unum Ecclesiae corpus effecta, rursum in latere Christi ponitur, et costae locum replet, et unum viri corpus efficitur* » (*in Eph.*, V, 31, *P. L.*, XXVI, 535).

Il est donc bien traditionnel d'opposer sous ce rapport la naissance de l'Eglise à celle d'Eve, qui cependant la préfigurait. Et, de fait, cette antithèse, si déconcertante qu'elle soit pour l'imagination, s'impose dès que l'esprit prend conscience de la double différence qui sépare ici la réalité spirituelle signifiée d'avec les symboles matériels qui s'essayaient à la représenter.

Car lorsqu'on parle d'une naissance matérielle, on parle, nous l'avons noté, d'un devenir temporel aux phases multiples et progressives. Qu'un tel devenir soit intérieur à un être par ses premiers stades seulement, c'est la chose du monde la plus normale. Vraiment intérieure à Adam par ses débuts, la naissance d'Eve n'a pu que s'achever hors de lui... Mais nous avons noté que la naissance de l'Eglise était essentiellement spirituelle, et par là même exempte de stades successifs. Il faut donc, ou bien que cette naissance soit, par toute sa réalité, *extérieure* au nouvel Adam, et perde ainsi tout le caractère d'intimité que voulait exprimer l'origine miraculeuse d'Eve, ou que, vérifiant au contraire ce caractère d'intimité avec une suprême plénitude, cette naissance merveilleuse soit *entièrement intérieure* au Christ, la nouvelle Eve ne recevant l'existence que dans le Corps de son Epoux...

Mais il y a plus. Car, dans le cas de cette nouvelle Eve, toutes les conditions dont dépendait la naissance de la première se trouvent en quelque manière interverties. Dans l'Eden, ce qui allait devenir une femme était déjà présent et vivant dans le premier homme, mais ne pouvait se transformer pour lui en une épouse qu'à la condition de sortir de son Corps. Dès qu'il s'agit, au contraire, de l'Eglise,

---

(16) *In Joan.*, tr. CXX, 2, *P.L.*, XXXV, 1953. Ce texte se lit au bréviaire au III[e] Nocturne de la Fête du Précieux Sang et à celui de l'Octave du Sacré-Cœur.

(17) « Cubiculum Ecclesiae Corpus est Christi » (*in Ps.* CXVIII, 16, *P.L.*, XV, 1206, 1207).

les perspectives se retournent : ici la masse humaine qui deviendra l'épouse du Christ préexiste bien, elle aussi, à l'admirable transformation qu'elle doit subir, mais comme une chose *extérieure* au nouvel Adam et, par là même, tout étrangère à sa vie, à laquelle elle ne participera qu'en *entrant* dans le Christ Mystique. A ce point de vue le symbole de la naissance d'Eve exige donc, pour être appliqué à l'Eglise, une inversion totale : la nouvelle Eve ne peut naître *du côté* du nouvel Adam que si elle naît *dans son côté,* et les Pères n'ont pas manqué de mettre ce point en lumière.

Mais aujourd'hui on ne se borne pas à redire après eux cette grande vérité. Ce n'est plus seulement *dans le côté* du Christ que les Chrétiens se font gloire d'habiter : c'est *dans son Cœur.* Le symbolisme cher à la tradition patristique a donc été, ici encore, transposé par la dévotion moderne ; et cette transposition mérite d'être soigneusement expliquée, puisqu'elle importe à une pleine intelligence des rapports qui unissent l'Eglise au Sacré-Cœur.

Evitons d'abord toute assertion peu mesurée. Si, depuis bien des siècles, les âmes pieuses aiment à considérer le Sacré-Cœur comme le lieu de leur refuge et de leur repos, cette habitation du Chrétien dans le Cœur du Christ apparaît comme le terme d'un élan individuel de confiance ou d'amour beaucoup plus souvent que comme une condition commune et fondamentale de toute la vie de l'Eglise. On ne dit pas tant : « *L'Eglise* est née dans le Cœur du Christ et y a sa demeure » qu'on ne dit : « Qu'il est désirable *pour l'âme chrétienne* d'entrer dans ce Cœur divin et d'y fixer son séjour ! » Mais, outre que la seconde de ces formules ne répondrait qu'à un sentimentalisme assez vague si la première n'était pas d'abord vraie en elle-même, nous trouvons parfois exprimée, et jusque dans la liturgie, la doctrine selon laquelle le Cœur du Christ est l'habitacle même de l'Eglise. N'est-ce pas, par exemple le supposé de cette strophe où après avoir chanté :

« Ex corde scisso Ecclesia
Christo iugata nascitur »,

on ajoute :

« Hoc ostium arcae in latere est,
Genti ad salutem positum ».

Parler de l'Arche du salut, c'est parler d'un lieu où il est indispensable d'entrer pour se sauver. Et c'est bien en ce sens que saint Augustin avait présenté jadis la blessure du côté comme la porte de l'Arche, voulant dire par là qu'il nous était indispensable d'entrer par elle dans le Corps Mystique du Christ... Quand donc la liturgie transporte cette idée au Sacré-Cœur lui-même, elle suppose que c'est tout un d'entrer dans le Corps Mystique du Christ et d'entrer dans

son Cœur, — autrement dit que le Cœur du Christ est comme le lieu où l'Eglise tout entière est de plein droit contenue (18).

Reste à expliquer ce qui fonde ce symbolisme.

Serait-ce l'histoire de la naissance d'Eve ? — Non, puisque rien n'y parlait du cœur d'Adam ! Serait-ce l'effusion figurative du sang et de l'eau sur le Calvaire ? — Non, puisque ce flot symbolique, loin de rester dans le cœur du Christ, ne se manifesta qu'en s'en échappant ! Serait-ce la doctrine générale du Corps Mystique et de l'inclusion en lui de tous les fidèles ? — Il faut ici distinguer.

Il est clair d'abord que cette doctrine ne nous autorisera jamais, par elle-même, à considérer le Chrétien, ou l'Eglise entière, comme intérieurs à chacun des organes physiques du Corps de Jésus, à son œil, par exemple, ou à sa bouche. Si donc il s'agit du Cœur du Christ, considéré, sans plus, *comme un organe de son corps,* rien ne permet de voir en lui l'habitacle de l'Eglise.

Il en va autrement si l'on envisage, plus précisément, ce Cœur *comme un organe blessé* du corps du Sauveur. Car, puisque les blessures du Christ n'ont été infligées à son corps naturel que pour nous ouvrir l'entrée de son Corps Mystique, un symbolisme aussi traditionnel que profond et émouvant nous permet de nous les représenter comme des « portes », que le Rédempteur a voulu voir percer dans sa chair pour que nous pénétrions en Lui... Du seul fait qu'il est *blessé,* le Cœur du Christ peut donc déjà être dit nous accueillir, nous héberger.

Mais ce n'est encore là qu'une explication partielle. Car, si les âmes saintes aiment tant à se réfugier dans ce Cœur, ce n'est pas seulement parce qu'elles y voient la plus profonde des blessures matérielles du Seigneur : c'est surtout parce qu'à leurs yeux le Cœur du Christ *s'identifie, pour ainsi dire, à son Amour,* dont il est l'emblème. Il reste donc à expliquer pourquoi l'amour du Christ (et, par suite, le cœur même qui le figure) se prête particulièrement à être représenté sous le symbole d'un *lieu* dans lequel nous sommes contenus.

Il s'y prête pour deux raisons.

La première, c'est qu'il appartient à l'amour, surtout quand il est parfait, d'entourer, d'envelopper tout son objet de sa sympathique sollicitude. D'où il suit que l'Eglise, objet central de la sollicitude aimante du Christ, est, à ce titre déjà, *dans* son cœur. Elle y est même comme l'occupant et le remplissant tout entier, puisqu'elle y est comme l'Epouse unique d'un Epoux divinement fidèle...

---

(18) La même idée apparaît dans l'oraison de sainte Marguerite Marie où l'Eglise adresse *collectivement* à Dieu cette demande : « ut te in omnibus et super omnia diligentes, iugem in eodem corde tuo mansionem habere mereamur ». — De même la préface de la fête du Sacré-Cœur envisage manifestement le cœur du Christ comme le lieu de repos de *toutes* les âmes pieuses, comme le lieu de refuge de *toutes* les âmes pénitentes.

Mais il y a plus. Car l'amour du Christ pour son Église n'a pas seulement l'Église *pour objet,* comme ce serait le cas s'il pouvait se réduire à un mouvement d'affection impuissant et stérile. Il s'agit ici d'un amour essentiellement et souverainement efficace, d'un amour qui a la vie de l'Église *pour effet.* Et parce que la vie qu'il répand est elle-même une vie d'amour, une vie dont la charité est la loi fondamentale, l'amour du Christ est, en même temps que la source de la vie de l'Église, son modèle achevé. Il la précontient donc tout entière, en la manière excellente dont une cause parfaite précontient un effet qui n'en est qu'une humble mais fidèle image. Ce n'est donc pas seulement à la façon d'un objet d'amour que l'Église vit dans le Cœur du Christ : c'est aussi et surtout parce que ce Cœur ne la vivifie qu'en lui communiquant une participation de Lui-même : de sorte que, la soutenant tout entière de son action, et la dépassant en même temps comme de toutes parts, il peut, dans un sens très plein, être dit la *contenir* entièrement.

C'est donc avec raison que la piété des fidèles découvre, comme en vertu d'un infaillible instinct, dans le Cœur immolé du Christ, non pas seulement le principe de la vie de l'Église, mais aussi le lieu permanent de son refuge et de son repos, le sanctuaire de ses immortelles épousailles, l'ambiance vivifiante hors de laquelle il n'y a pour les chrétiens que la mort.

Mais cette considération même nous invite à un dernier pas. Car saint Paul et saint Jean nous attestent ce qu'on pourrait appeler le caractère réciproque des inhabitations spirituelles. Si le Père éternel est « dans » le Fils, c'est aussi que le Fils est « dans » le Père (19). Si nous sommes, si nous devons demeurer « dans le Christ », c'est aussi que le Christ est et doit demeurer « en nous » (20)... Tout suggère que la même loi doit jouer ici encore, et qu'à la formule : « l'Église *vit dans le Cœur* du Christ », doit correspondre, comme un écho, cette autre formule : « le Cœur du Christ *vit dans l'Église* », au point d'en être, lui-même, comme le cœur.

Il est d'ailleurs frappant de constater que la dévotion au Sacré-Cœur s'est, dès le début, nettement orientée en ce sens. Car si nous voyons, dès le moyen âge, les âmes pénétrées de cette dévotion tendre vers le Sacré-Cœur comme vers le refuge qui doit les accueillir, elles aspirent aussi, comme du même élan, à voir le Cœur de Jésus se substituer en elles à leur propre cœur... On ne saurait compter les visions symboliques où cette substitution est promise ou accordée

(19) J. XIV, 10 ; XVII, 21.

(20) J. XV, 4. Saint Paul dit de même maintes fois que le Christ est et vit « en nous » (*Rom.,* VIII, 10 ; *II Cor.,* XIII, 5 ; *Gal.,* II, 20 ; IV, 19...), formule qui alterne chez lui avec celle, plus fréquente encore, de notre insertion « dans le Christ ».

à des amis de Dieu, par manière d'échange de cœurs, ou par manière de fusion de plusieurs cœurs en un seul (21). Et quoique, là aussi, ces pieux symboles se réfèrent le plus souvent à des mouvements de dévotion individuels, c'est parfois aussi l'Eglise elle-même, l'Eglise entière, qui est présentée comme aimant par le Cœur même du Christ, comme fondue avec Lui en l'indivisible unité d'un seul Cœur. Cette considération revient notamment, et avec une remarquable insistance, dans la messe et l'office composés pour le Sacré-Cœur par saint Jean Eudes, en qui l'Eglise reconnaît le premier Docteur de cette dévotion (22). Et il est aisé de voir comment, chez le grand mystique normand, cette admirable idée de l'« unité de Cœur » entre le Christ et son Eglise prolonge et complète la conception, non moins fondamentale chez lui, de la parfaite « unité de Cœur » qui se réalise entre Jésus et Marie.

Rien d'ailleurs n'est théologiquement mieux fondé que cette conception du Cœur du Christ devenant le cœur même de tous les siens. Car, s'il est vrai que notre amour pour Dieu et pour nos frères procède tout entier de l'amour du Christ, qui nous le communique comme un reflet du feu qui l'embrase, il est clair que rien, dans notre charité, n'est bon, n'est salutaire, n'est désirable, sinon pour autant que s'y exprime l'amour actuel de Jésus : son amour pour ceux à qui Il donne *d'aimer,* et, du même coup, son amour pour ceux à qui Il donne *d'être aimés...* Comme donc il est juste et traditionnel de dire que le vrai Chrétien, que l'Eglise entière, ne vivent pas tant en eux-mêmes que le Christ ne *vit* en eux, ainsi, quand le Chrétien, quand l'Eglise, quand Marie, aiment Dieu et le prochain comme il faut, ce qui *aime* en eux, c'est moins, en toute vérité, leur propre cœur que le Cœur même du Seigneur. Saint Jean nous dit d'ailleurs expressément que l'objet central de la foi chrétienne est « *l'amour que Dieu a en nous* » (*I J.*, IV, 16), nous invitant ainsi à nous représenter une seule opération d'amour, qui s'épanche en quelque sorte du cœur de Dieu, pour remonter jusqu'à cette divine source après avoir traversé et assemblé tous nos cœurs. La dévotion au Sacré-Cœur nous invite, en somme, à étendre au Cœur du Verbe Incarné cette grande image johannique : donc à nous le représenter comme

---

(21) Il suffit pour s'en convaincre de parcourir un ouvrage historique sur la dévotion au Sacré-Cœur, par exemple celui, si justement apprécié, du P. Bainvel.

(22) Bornons-nous à transcrire ici l'oraison de cette Messe : « Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui, propter nimiam caritatem qua dilexisti nos, dilectissimi Filii tui cor amantissimum nobis ineffabili bonitate donasti, *ut te uno corde cum ipso perfecte diligamus,* praesta quaesumus ut *cordibus nostris inter se et cum corde Jesu in unum consummatis,* omnia nostra in humilitate et caritate ejus fiant, atque, ipso interveniente, iusta cordis nostri desideria compleantur. Per eumdem Dominum &c... »

le Cœur unique qui aime en nous tous, tant il domine et imprègne de son activité d'amour personnel l'activité de chacun de nos cœurs.

Si, pour conclure, nous voulons maintenant résumer en peu de mots les liens multiples que nous avons été amenés à reconnaître entre la vie de l'Eglise et le Cœur du Christ, il y suffira, somme toute, de trois courtes assertions :

D'abord, l'Eglise est née *du Cœur* du Christ, ou plutôt elle en naît à tout instant, puisque l'amour Rédempteur est la source, toujours actuelle, de sa vie.

Ensuite, l'Eglise est née et demeure *dans le Cœur* du Christ, séjour permanent où s'épanouit sa vie.

Enfin, l'Eglise a, en naissant, *reçu le Cœur* du Christ, pour exercer par lui les activités d'amour qui constituent l'opération fondamentale de sa vie.

Institut catholique, Paris. Guy de Broglie, S. I.

LE PROBLEME DE L'ACTE DE FOI

A PROPOS D'UN LIVRE RECENT

Un important ouvrage. — Au cours de son développement dans l'histoire, la pensée théologique ne s'applique pas toujours avec une ardeur égale aux diverses questions qui ressortissent à elle. Il y a des époques où certains sujets sont laissés plus ou moins en repos, tandis que d'autres bougent. Depuis un demi-siècle, le problème de l'acte de foi est un de ceux qui se trouvent de nouveau au premier plan des préoccupations des théologiens ; et, à en juger d'après les publications de ces dernières années, cette situation n'est pas proche de prendre fin. Il y eut des tentatives de renouvellement, des controverses mouvementées, des recherches tenaces. Tout cela a-t-il abouti, sinon à des résultats admis par tous, du moins à des orientations auxquelles beaucoup se rallient ? Il valait la peine de faire le point, de mesurer la marche parcourue en ces dernières décades, de la confronter avec les données traditionnelles, soumises à un inventaire minutieux, et d'ouvrir enfin des perspectives d'avenir. C'est le travail que M. l'abbé Aubert, actuellement professeur de théologie au Séminaire de Malines, a entrepris dans une thèse de maîtrise, présentée l'été dernier à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Louvain. La thèse a pour titre *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (1). C'est l'ouvrage le plus développé, traitant du problème de la foi, depuis la très volumineuse étude qu'il y a plus de trente ans le P. Harent inséra dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (2). On sait que l'étude du P. Harent constituait une somme sur le sujet ; tous les travaux qui la suivirent durent compter avec elle. Il est manifeste cependant qu'elle a notablement vieilli, et à divers points de vue l'œuvre de M. Aubert la remplacera.

En parcourant les colonnes du P. Harent, on recueillait les témoignages de l'Écriture, de la Tradition, et l'on entendait un peu toute l'École. Il n'empêche que cette étude avait, dans son ensemble, une allure théorique plutôt qu'historique. L'ordre général était logique et non chronologique : on se trouvait devant une série de problèmes doctrinaux dont la solution était cherchée, chaque fois, dans les sources de la révélation et dans la discussion des opinions théologiques.

---

(1) X, 804 pp., Louvain, 1945. — Dans le présent article, les références à la thèse de M. Aubert seront indiquées par de simples notations de pages.

(2) S. Harent, S. I., « Foi », *Dict. théol. cath.*, t. VI, 1920, col. 55-514. Les fascicules contenant l'article sur la foi parurent en 1913.

Chez M. Aubert, tout est davantage sous le signe de l'histoire ; et l'ordre est chronologique, sauf dans la dernière partie, qui nous donne les vues personnelles de l'auteur sur la réalité mystérieuse de la foi. Est-ce à dire que, dans les parties précédentes, l'histoire de la théologie de la foi est retracée d'une manière complète ? Non pas ; et telle n'était pas l'intention de l'auteur. Il s'est proposé d'inventorier des données traditionnelles, et de suivre le fil des controverses récentes, afin de préparer une recherche théorique. Dans sa pensée, toute cette enquête préliminaire devait servir à indiquer dans quelle voie l'étude spéculative de l'acte de foi aurait à s'engager, pour répondre en même temps aux exigences du donné révélé et aux préoccupations de la pensée religieuse contemporaine.

La composition de M. Aubert est limpide et vivante ; il ne court pas le risque d'être trop dense, et pourrait même tomber parfois dans une certaine prolixité. Son information est très étendue ; il est tout à fait exceptionnel que ses notes bibliographiques présentent une légère lacune. Les précieuses monographies sur l'histoire de la théologie de la foi qui parurent ces vingt-cinq dernières années sont judicieusement mises à profit. Les doctrines sont expliquées à la lumière de la mentalité de l'époque où elles naquirent. L'auteur excelle à déceler les préoccupations qui sous-tendent les systèmes et à dégager l'esprit qui les anime. Son point de vue personnel est largement humain et vraiment religieux ; pour être fort érudite, sa science n'a rien de purement livresque. On pourrait souhaiter qu'elle s'exprime parfois d'une manière plus technique ; car la teneur notionnelle des positions théologiques n'est pas toujours rendue dans des formules très précises ; il arrive qu'on se heurte à des inexactitudes qui surprennent un peu. Heureusement celles-ci n'apparaissent que de loin en loin ; elles sont comme des fléchissement momentanés d'une diligence habituellement soutenue (3).

(3) Nous ne désirons pas en dresser la liste : trois exemples feront voir à quelle sorte de défaillances nous songeons. M. Aubert constate fort bien que S. Thomas admet des motifs externes de crédibilité, qui contribuent à préparer et à soutenir la foi (pp. 62-65). Mais leur importance serait bien réduite ; car il irait jusqu'à exprimer les vues que voici : « L'incrédulité des Juifs aurait été tout aussi coupable, même si le Christ n'avait fait aucun miracle : la prédication du Christ et l'appel secret dans leur cœur suffisait à leur rendre la foi obligatoire... L'*interior instinctus*... suffit à faire savoir à l'homme qu'il doit croire, et que la prédication qu'il entend émane réellement de la Vérité divine elle-même » (pp. 65-66). Pour rendre fidèlement la pensée de l'Aquinate, nous dirions plutôt qu'à ses yeux, la foi requiert normalement une connaissance de garanties extérieures de la révélation (voir p. ex. : III *Sent.*, d. 23, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 2 ; *S. th.*, II^a II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 2 ; — II^a II^{ae}, q. 2, a. 1, c. et ad 1 ; — II^a II^{ae}, q. 2, a. 9, ad 3 ; — II^a II^{ae}, q. 178, a. 1, c. et ad 5), que néanmoins le besoin qu'elle en a décroît dans la mesure où l'invite intérieure de la grâce se fait sentir davantage (voir *Pot.*, q. 6, a. 9, ad 18) ; et que, dans des cas privilégiés, une inspiration spécialement lumineuse de la grâce peut être un critère suffisant pour conduire à la foi (voir *Quodlib.* II, q. 4, a. 6, ad 1 et ad 3).

La première partie du livre. — Le livre est divisé en trois grandes parties. La première commence par rappeler brièvement l'enseignement de l'Ecriture et des Pères. L'auteur met fort bien en relief, chez S. Paul, chez S. Jean et chez S. Augustin, ce qu'on pourrait appeler l'élément mystique de la foi. Il y aura lieu de tenir compte de ses remarques sur le sens qu'avaient, au deuxième concile d'Orange, les expressions d'*initium fidei* et de *credulitatis affectus*. Ce sens ne paraît pas recouvrir exactement celui que ces vocables reçurent plus tard dans la théologie scolastique. L'étude de l'Ecriture et des Pères est suivie d'un chapitre consacré au traité de la foi chez saint Thomas d'Aquin. Vient ensuite un commentaire des enseignements du magistère ecclésiastique depuis le concile de Trente jusqu'aux approches du concile du Vatican. Ce commentaire fouillé et judicieux rendra de grands services. Plus important encore est le long chapitre qui explique l'enseignement du concile du Vatican sur la foi. Il apporte des compléments très appréciables à l'étude classique — plus doctrinale, mais moins historique — de Vacant sur le même sujet (4).

La pensée des réformateurs du XVI[e] siècle sur le salut par la foi est rendue comme suit : « [La présence de la foi-confiance] dans une âme impliquerait donc nécessairement le salut pour celle-ci, puisqu'elle suffit à l'unir parfaitement au Christ » (p. 73). Il faudrait plutôt dire : la présence de la foi-confiance dans une âme apporterait nécessairement la justice, mais une justice extrinsèque qui ne dit point une parfaite union au Christ.

Considérons encore le texte suivant : « Dès lors, sans vouloir taxer d'hérésie les opinions contraires, il semble pourtant qu'il soit plus conforme à l'esprit général de la tradition de ne pas limiter le rôle de la grâce à rendre méritoire [l'auteur veut peut-être dire salutaire] un acte de foi intrinsèquement naturel, mais de lui attribuer au contraire une part importante dans la genèse même de l'acte en tant qu'acte de connaissance » (p. 222). Nous serions porté à dire qu'il n'existe pas d'opinion théologique restreignant le rôle de la grâce dans la foi à rendre méritoire ou salutaire un acte intrinsèquement naturel. Même les nominalistes n'enseignèrent point cela. Quelles opinions l'auteur a-t-il pu viser ? Il parle plusieurs fois des analyses « molinistes » de la foi, c'est-à-dire de celles d'après lesquelles la grâce, en tant qu'essentiellement surnaturelle, n'affecte pas la conscience, même obscure, de celui dont elle élève l'activité. En comparant les textes (pp. 47, 442, 222) et en procédant par exclusion, on arrive à conclure que les opinions visées doivent être cherchées dans ce secteur. Mais, selon les « molinistes » en question, la foi est surnaturelle intrinsèquement et dans son essence, encore que cette surnaturalité essentielle affecte, comme telle, la seule réalité ontologique de l'acte et non pas son aspect conscient. Est-il vrai au moins que, d'après ces auteurs, la grâce n'a pas de part importante dans la genèse de l'acte de foi en tant qu'acte de connaissance? Non pas ; car la grâce de foi, pensent-ils, est éclairante et par là elle incite à croire ; seulement, en tant qu'elle nous éclaire, en tant donc qu'elle pénètre dans la conscience, elle est surnaturelle quant au mode et non quant à l'essence. Pas plus que M. Aubert, nous n'inclinons à admettre une telle conception. Mais la description qu'il en donne nous paraît trop peu fidèle. Au reste il est simplement juste non seulement, comme dit l'auteur, de ne pas taxer cette conception d'hérésie, mais même de s'abstenir de lui infliger une note théologique plus bénigne.

(4) J. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, t. I et II, Paris, 1895.

A la base de l'étude de Vacant, il y avait surtout les actes du concile publiés dans la *Collectio Lacensis* (5) ; M. Aubert a pu utiliser les actes publiés plus récemment et d'une manière plus complète dans la collection de Mansi (6). Ce qui est dit sur l'« évidente crédibilité » que le concile attribue à la révélation, représente, par rapport aux indications très sommaires de Vacant, un éclaircissement opportun et décisif : l'évidence en question ne tombe pas sur la vérité du fait de la révélation, mais sur sa crédibilité ; cette crédibilité consiste en ce que le fait de la révélation a des garanties suffisantes pour mériter un assentiment prudent (pp. 198-199). Le passage du concile sur la persévérance dans la foi catholique a donné lieu, on le sait, à diverses interprétations. A peu de choses près, nous souscririons à celle de M. Aubert. Il ne croit pas que le concile ait voulu enseigner que l'abandon de la foi catholique comportait toujours une faute subjectivement grave. Aux arguments déjà allégués par ceux qui opinaient de la sorte, il en a ajouté un nouveau (p. 216), tiré d'une intervention de Mgr Dupanloup, laquelle fut publiée pour la première fois dans la collection de Mansi (7).

Au sujet des rapports entre la foi et la connaissance des motifs de crédibilité, nous ferions une réserve. Au dire de l'auteur, les Pères du concile du Vatican ont sans doute enseigné la possibilité de prouver la crédibilité de la révélation, mais ils n'ont pas affirmé, non pas même en passant, qu'une connaissance des critères de la révélation fût requise pour l'accomplissement de l'acte de foi. « Les Pères — lisons-nous — ne s'occupent des critères que comme se trouvant à la disposition éventuelle des croyants » (p. 167, n. 31). Cette interprétation est-elle entièrement fidèle ? On lit dans la constitution *De fide catholica :* « Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias » (8). L'expression « rationi consen-

(5) T. VII, 1890.
(6) T. XLIX (1923)-LIII (1927).
(7) La preuve est même peut-être un plus forte que ne le montre l'auteur. Mgr Dupanloup avait demandé qu'on emploie, dans le canon 6 du chapitre III de la constitution *De fide catholica*, l'expression *veram et iustam causam habere* ; cela à propos de l'impossibilité d'avoir une bonne raison de mettre en doute la foi catholique. A l'appui de sa demande, il apporte deux raisons dont voici la seconde : « quia semper et in omnibus casibus verum erit iustam obiective causam dubitandi non haberi posse » (M a n s i, t. LI, col. 231). Ceci réserverait la possibilité, par manière d'exception, d'une cause subjectivement valable. « Mgr Martin — observe M. Aubert — entérina cette remarque sans aucune contradiction » (p. 216). Est-ce assez dire ? En fait, ce rapporteur proposa aux Pères du concile d'adopter l'expression *iusta causa* qui contenait déjà, remarqua-t-il, le sens exprimé par le mot *vera*. Puis il ajouta ceci, qui a quelque importance : « Et iam satisfactum est intentioni reverendissimi patris » (M a n s i, t. LI, col. 334). Les Pères votèrent alors, à peu près à l'unanimité, dans le sens proposé (*op. cit.*, col. 336).
(8) D e n z., 1790.

taneum » signifie conforme à la raison, c'est-à-dire à ses exigences légitimes ; on peut la traduire par le mot « raisonnable ». Un acte est objectivement raisonnable, si des motifs suffisants de l'accomplir sont susceptibles d'être connus. Un acte objectivement raisonnable l'est aussi subjectivement, s'il est accompli en vertu de pareils motifs. Revenons au texte du concile. Faut-il l'entendre comme suit : afin que notre foi soit objectivement et subjectivement raisonnable, Dieu a ajouté aux secours internes de la grâce des garanties externes de la révélation ? Ou au contraire faut-il interpréter avec M. Aubert : afin que notre foi soit objectivement raisonnable, Dieu a ajouté aux secours de la grâce ces garanties externes ? Les deux sens sont possibles. L'auteur croit trouver, dans les actes du concile, un argument en faveur de son interprétation. La valeur en est peut-être contestable ; mais nous n'insisterons pas là-dessus. Car après avoir parlé des signes donnés par Dieu pour rendre la foi raisonnable, le concile continue : « Licet fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, etc. » (9). Où une remarque nous semble s'imposer : si l'assentiment de foi n'a rien d'un mouvement aveugle de l'âme, c'est qu'il est subjectivement raisonnable. Quoi qu'il en soit du sens à donner au texte précédent, le concile entend donc dire ici que des critères de la révélation, capables de rendre la foi subjectivement raisonnable, doivent être connus par le croyant. Il serait malaisé, pensons-nous, de défendre une autre interprétation.

En l'occurrence, le texte présenté d'abord aux Pères du concile était plus long que celui qu'ils finirent par adopter. La proposition que nous venons de citer était encadrée entre deux membres de phrase qui disparurent en fin de compte. Voici comment se présentait le texte primitif : « Licet autem non crederemus nisi videremus esse credendum, atque fidei assensus nequaquam sit motus animi caecus, et ab operatione intellectus disiunctus, etc. » (10). La formule « non crederemus, nisi videremus esse credendum » donne clairement à entendre que la foi requiert une connaissance de la crédibilité, qu'elle doit être subjectivement raisonnable. Pourquoi la laissa-t-on tomber ? Un Père du Concile avait demandé l'omission, parce qu'il craignait que la formule fût comprise comme une autorisation accordée aux catholiques de faire un choix parmi les dogmes. Le rapporteur, Mgr Martin, répondit : « Sunt quidem haec verba desumpta ex sancto Thoma Aquinate et defendi possunt certissime ; sed quia non sunt necessaria, censuit deputatio hanc emendationem esse admittendam » (11). En effet l'affirmation n'était plus nécessaire, car nier que la foi soit un mouvement aveugle de l'âme, — *nequaquam motus ani-*

(9) Denz., 1791.
(10) Mansi, t. LI, col. 34 D.
(11) Mansi, t. LI, col. 320 D.

mi caecus — c'est suffisamment donner à entendre qu'il est nécessaire de voir que l'on doit croire. M. Aubert lui-même observe à ce propos : « Bien que la formule fût de S. Thomas, Mgr Martin admit qu'on pouvait la supprimer sans inconvénient..., afin d'éviter tout pléonasme » (p. 179-180). N'est-ce pas avouer qu'aux yeux du rapporteur le décret conciliaire signifiait déjà équivalemment la nécessité, pour la foi, d'une connaissance de garanties de la révélation ?

Dans une conclusion générale, l'auteur reprend la question des rapports entre la foi et la connaissance des motifs de crédibilité d'après le concile du Vatican. « [Les Pères du concile] — dit-il — sont unanimes à répéter avec insistance que la foi est une adhésion libre et vertueuse qui est avant tout et surtout l'œuvre de la grâce, et que rien ne serait plus contraire à la tradition de l'Église que de vouloir l'assimiler à l'examen rationnel d'une doctrine humaine » (p. 221). En effet la foi n'est ni un pareil examen, ni la conclusion qu'on en tirerait, et plusieurs Pères du Concile ont parlé dans ce sens. L'auteur continue un peu plus loin : « [A la fin du troisième chapitre de la constitution *De fide catholica*] on rappelait avec tant d'insistance que la foi ne s'appuie pas sur l'examen des motifs de crédibilité » (p. 221). Cette formule ne nous paraît guère heureuse ; elle doit signifier sans doute que la foi ne dépend pas nécessairement d'un examen scientifique des motifs de crédibilité. Cela en effet est, indirectement au moins, signifié par le dernier canon du chapitre susdit (12).

La deuxième partie du livre. — La partie la plus longue du livre est la deuxième. Elle a pour objet les recherches des cinquante dernières années sur la théologie et la psychologie de la foi. Citons d'abord quelques titres : *Les théologiens scolastiques aux environs de 1900 : Les controverses autour de la méthode d'immanence ; Un essai d'adaptation scolastique (le Père Ambroise Gardeil) ; L'école de Rousselot ; L'influence de Max Scheler dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres ; Tour d'horizon contemporain.* Le lecteur du « Problème de l'acte de foi » remarquera combien la pensée de théologiens même fort traditionnels fut stimulée et enrichie par les interventions de philosophes d'envergure, comme Maurice Blondel et Max Scheler. Sans négliger des essais d'importance secondaire, sans même refuser audience à certains lettrés qui ne sont à proprement parler ni des théologiens ni des philosophes, l'auteur dégage très nettement les doctrines et les courants qui offrent un intérêt majeur. C'est là une réussite qui a d'autant plus de prix que l'histoire de cette période mouvementée de la théologie de la foi n'avait pas encore été écrite ; presque tout a dû être situé, comparé, organisé pour la pre-

(12) Denz., 1815.

mière fois. Cependant nous ne nous trouvons pas ici seulement devant une tranche d'histoire. Des discussions et des jugements de valeur accompagnent régulièrement l'esquisse des doctrines. Il le fallait pour que cette deuxième partie du livre contribuât à préparer l'élaboration spéculative de la théologie de la foi. Des essais suggestifs, mais plus ou moins aventureux, comme ceux du P. Laberthonnière et de M. Le Roy, sont analysés avec une bienveillance qui sait faire les réserves nécessaires. Nous n'oserions pas dire qu'un égal effort de compréhension sympathique a présidé à l'étude de théologiens d'allure très classique, comme le Cardinal Billot, ou les P.P. Bainvel, Gardeil et Garrigou-Lagrange.

Si l'Ecole était abondamment citée par le P. Harent, elle l'est peu, il faut le reconnaître, dans le livre de M. Aubert. S. Thomas a été étudié, les théologiens des cinquante dernières années le sont aussi ; mais, dans l'immense intervalle qui sépare ceux-ci de celui-là, la théologie de la foi s'est développée suivant plusieurs courants, et elle a donné naissance à des systèmes très complets et très méthodiquement construits. Or tout cela n'est évoqué pour ainsi dire que dans la mesure où le commentaire des actes du magistère ecclésiastique le requiert. Certes le but poursuivi par l'auteur ne l'obligeait pas à suivre toute l'évolution du traité de la foi chez les scolastiques. Mais n'y aurait-il pas eu avantage à étudier, chez quelques grands auteurs, les formes les plus caractéristiques des anciennes analyses de la foi ? La connaissance de celles-ci peut aider singulièrement à poser les problèmes en des termes précis, à prévoir les aboutissements logiques de certaines positions initiales, à donner des points de repère à la pensée. N'est-il pas constant qu'en théologie comme en philosophie, la pensée personnelle gagne à s'élaborer en fonction des grandes positions classiques ? Il est vrai que, chez les théologiens scolastiques du début de notre siècle, M. Aubert a pu recueillir des échos de certaines au moins des anciennes traditions. Il est vrai aussi qu'il avait le droit de tracer des limites à un ouvrage déjà si vaste ; et l'on comprend qu'il n'ait pas voulu réduire, au profit d'une étude de systèmes souvent décrits, son enquête si nouvelle sur les controverses contemporaines.

Les cadres d'un article ne permettent pas de suivre l'auteur dans le dédale des récentes opinions. Nous nous contenterons d'attirer l'attention sur un point qui a quelque importance. S. Thomas d'Aquin, d'accord en cela avec la plupart des théologiens de son temps, rattachait l'assentiment de foi à un dynamisme surnaturel pointant l'activité consciente de l'homme vers Dieu, fin de l'ordre de la grâce. Ce dynamisme ouvre une perspective secrète mais toute nouvelle sur Dieu qui se révèle ; il nous fait croire par une affirmation cordiale et unitive qui s'appuie directement sur la parole de Dieu. Ces vues religieuses et profondes ne sont pas celles qui inspirent les théories

scolastiques, prédominantes à la fin du XIX^e siècle. Les théologiens thomistes eux-mêmes ne tiraient pas un très grand parti d'un tel patrimoine. M. Aubert l'a noté, mais en observant aussi qu'au cours des récentes controverses, divers groupes de théologiens dont plusieurs s'inspirent avec prédilection de S. Thomas, s'efforcèrent de retrouver ces thèmes trop abandonnés ; de les retrouver, dis-je, et de les développer ultérieurement.

Or sur une question centrale, celle de la manière dont la foi atteint son motif formel, la parole divine, on voit ces chercheurs s'engager dans deux voies différentes. Les uns — et il convient de nommer ici surtout le P. Rousselot, M. Masure, M. Mouroux et aussi M. Karl Adam — conçoivent la chose plus ou moins de la manière suivante. La grâce de foi, en mettant notre esprit en consonance avec la parole de Dieu manifestée par des signes divins, nous fait reconnaître, par une inférence immédiate et souverainement certaine, le fait que « le doigt de Dieu est là ». Nous voyons ainsi le témoignage divin dans et par les signes qui le garantissent ; telle est notre atteinte du motif formel de la foi. Elle entraîne avec soi l'assentiment au contenu de la révélation et forme ainsi l'acte de foi complet. Mais d'autres auteurs — comme le P. de la Taille, le P. Chenu, le P. Malevez et, à sa manière, M. Guardini — tendent plutôt à attribuer tout le discernement des signes de la révélation à une préparation extrinsèque de la foi. A leurs yeux, la foi est préparée par une connaissance de la crédibilité ; mais en elle-même, elle n'est pas une inférence, pas même une inférence immédiate à partir des signes de crédibilité ; elle se suspend directement au Dieu de vérité, comme à un pôle attirant. Par la grâce de foi, pensent-ils, Dieu se rend sourdement présent à l'âme, il la meut et l'attire de manière à centrer sur lui, tel qu'il est annoncé dans le message chrétien, une affirmation saintement avide et confiante. Le premier groupe de théologiens s'éloigne de la tradition thomiste classique en introduisant des signes créés dans le motif formel de la foi. Le second groupe au contraire tend à maintenir les vues traditionnelles chez les disciples de S. Thomas, sur la nature toute transcendante de ce motif. Ces vues sont fréquemment formulées comme suit : la foi a pour motif formel la parole incréée de Dieu crue pour elle-même ; elle est soulevée par un instinct de grâce qui lui donne de pouvoir ainsi s'en remettre directement à Dieu. M. Aubert a étudié avec sympathie les deux groupes de théologiens précités. Nous allons voir comment sa conception personnelle de l'atteinte du motif de la foi a subi leur influence.

La troisième partie du livre. — Les deux parties précédentes ont amené à pied d'œuvre des matériaux, qui doivent rendre fructueuse une recherche spéculative. La troisième et dernière partie, intitulée *Vers une élaboration spéculative, perspectives d'avenir,* est une recher-

che de ce genre. Très conscient de la complexité du sujet, l'auteur n'a voulu, dit-il, que « suggérer certains éléments de solution à quelques-uns des problèmes les plus discutés de l'acte de foi » (p. 645). Ce langage est extrêmement modeste ; il est vrai cependant qu'on trouve dans « Le problème de l'acte de foi », moins un système prouvé rigoureusement et développé sous tous ses aspects, que des prises de position sur une suite de questions importantes du traité de la foi.

M. Aubert organise ses réflexions en fonction des opinions et des tendances contemporaines qu'il a exposées. Il procède moins en somme par voie de déduction que par voie de comparaison et par l'appréciation des avantages que comporte telle ou telle solution. Ses préférences ne relèvent pas seulement de preuves proprement dites, mais aussi de certaines affinités spirituelles, profondes. Un souffle large traverse tout son exposé ; la théologie de la foi, telle qu'il la conçoit, garde un contact vivifiant aussi bien avec les données de l'expérience religieuse qu'avec les préoccupations de la philosophie contemporaine. Il nous présente un ensemble de vues fort suggestives, mais dont les contours pourraient parfois être plus nets et dont l'originalité très réelle ne paraît pas entièrement exempte d'éclectisme. Tout en s'inspirant de la doctrine de S. Thomas, il ne perd jamais de vue l'écart si grand entre la manière dont le problème de la foi se pose aujourd'hui et celle dont il se posait dans la chrétienté du XIII[e] siècle. Il a sur ce sujet des pages neuves et éclairantes, avec peut-être parfois une pointe d'exagération. Il n'est pas douteux que sa pensée, et par sa saine nouveauté, et par ce qu'elle garde d'encore un peu inachevé, stimulera la réflexion et les échanges de vues. Il voudrait, dit-il, « amorcer, sur quelques points essentiels, des discussions ultérieures » (p. 645). Ici même, plutôt que de donner un résumé qui ne saurait être beaucoup plus qu'une table des matières paraphrasée, on voudrait caractériser trois des positions principales de l'auteur, et ajouter à l'occasion quelques remarques critiques.

L'atteinte du motif formel de la foi. — Comme nous l'avons dit plus haut, la pensée de M. Aubert a subi ici l'influence de deux groupes de théologiens, le premier représenté surtout par le P. Rousselot, le second représenté entre autres par le P. de la Taille. Partageant la persuasion foncière qui leur est commune, il insiste sur l'existence d'un dynamisme surnaturel qui met l'intelligence en consonance avec la parole de Dieu, qui projette sur cette parole une lumière nouvelle, qui nous permet ainsi d'atteindre le motif formel de la foi. Mais va-t-il se joindre aux théologiens du premier groupe, pour concevoir l'atteinte du motif formel de la foi comme une vue de la parole divine dans et par des signes créés ? Ou au contraire s'accordera-t-il avec ceux de l'autre groupe pour suspendre directement la foi à Dieu qui attire mystérieusement à lui ? En fait il ne pense pas devoir choi-

sir une de ces solutions de préférence à l'autre ; il avance, au moins « à titre d'hypothèse de travail » (p. 729), une solution conciliatrice. Celle-ci se rattache à une distinction qui lui est chère et qu'il nous faut tâcher de définir brièvement. C'est la distinction entre la foi comme acceptation générale du surnaturel et la foi en tant qu'elle est un assentiment déterminé à la doctrine annoncée au nom de Dieu. La foi, estime-t-il, commence par être une acceptation générale du surnaturel, une reconnaissance, vécue plutôt que formulée, de Dieu qui nous appelle par sa grâce à nouer des rapports intimes avec lui. Cette acceptation générale et confuse demande à se préciser ultérieurement dans un assentiment à une doctrine déterminée. Si donc une doctrine surnaturelle est dûment annoncée au nom de Dieu, l'acceptation générale du surnaturel se prolongera normalement en un assentiment aux dogmes. Celui-ci, qui gardera en lui celle-là comme son âme cachée, est la foi dans sa stature normale.

Or l'acceptation générale du surnaturel paraît, à M. Aubert, s'accomplir par manière de consentement à un « dynamisme puissant » à une « impulsion divine ». Elle consiste à « s'abandonner librement... à l'inclination impérieuse qui... pousse [l'esprit] à donner son adhésion à la parole de Dieu » (p. 730). Ceci va dans le sens de la solution préconisée par le P. de la Taille et le groupe de théologiens dont il fait partie. Pour autant que la foi est considérée comme l'acceptation générale du surnaturel, M. Aubert paraît bien accorder qu'elle se suspend directement à Dieu qui l'attire et qu'elle atteint ainsi son motif formel. Mais, continue-t-il, « il s'agit ensuite de fournir un objet précis à cette disposition globale... C'est ici qu'il y aurait intérêt à faire appel à ceux qui parlent d'une espèce d'intuition surnaturelle du fait de la révélation » (p. 730). Cette intuition ne met pas en œuvre des « raisonnements explicites » ; elle inclut seulement une « inférence spontanée » (p. 733), immédiate. « Lorsqu'on constate sur le visage de quelqu'un la bienveillance ou la désapprobation, on ne considère pas ces signes du visage comme un motif ultérieur [c'est-à-dire sans doute comme un signe connu temporellement avant la disposition d'âme qu'il manifeste], mais comme un simple moyen d'atteindre immédiatement la cause dans les effets sensibles. Ainsi en va-t-il des manifestations de transcendance et de sainteté surnaturelle qui désignent clairement l'Église comme l'organe de Dieu sur la terre » (p. 733). D'ailleurs les signes de la révélation ne sont pas simplement extrinsèques à elle. Ils font partie du phénomène de l'Église qui est comme une incarnation de la révélation, « quae quasi concreta est divina revelatio » (p. 731-732). En résumé, la foi pour devenir un assentiment aux dogmes chrétiens doit atteindre la parole de Dieu, son motif formel, en le reconnaissant dans des signes où elle s'incarne. Bien qu'appuyée sur la garantie de signes divins, cette reconnaissance peut être appelée une intuition ; car elle n'est pas faite

d'actes successifs : elle saisit en même temps les signes et la chose signifiée. Ici M. Aubert conçoit l'atteinte du motif formel de la foi d'une manière qui rappelle celle du P. Rousselot.

Pourquoi a-t-il eu recours à cette solution conciliatrice ? A vrai dire, il ne nous livre pas ses raisons en termes exprès ; il décrit sa solution plutôt qu'il ne la prouve. On peut cependant entrevoir pourquoi il s'y attache. D'une part il a un sens très vif de la valeur religieuse d'une foi toute centrée sur Dieu, toute livrée à l'attraction divine. De plus il a observé avec une grande perspicacité — nous aurons à y revenir — l'influence de l'acceptation vécue du surnaturel sur la perception des motifs de crédibilité et sur la marche vers la foi catholique. Cette acceptation lui est apparue de la sorte comme pouvant précéder les contacts déjà convaincants avec la prédication de l'Église. Dès lors il était naturel qu'il l'expliquât comme un consentement secret à une inclination de grâce, à une attraction de Dieu. Mais d'autre part il a été frappé par le caractère immédiat, intuitif que peut prendre le discernement de la révélation dans ses signes ; et probablement aussi a-t-il trouvé difficile de mettre dans une attraction divine confusément perçue le motif formel d'un assentiment distinct à tout le *credo* de l'Église. C'est tout cela sans doute qui l'a poussé vers sa solution bipartite.

Nous ne savons pas si beaucoup de théologiens se rallieront à elle. Ne présente-t-elle pas l'inconvénient d'attribuer au fond deux motifs formels à la foi ? Le Dieu de vérité qui attire à lui l'assentiment, et des signes qui sont le principe d'un discernement, d'une inférence spontanée, ne sont-ce pas là des motifs d'espèces différentes ? Et, s'ils le sont, ne faudra-t-il pas avouer qu'ils motivent deux actes spécifiquement distincts eux aussi ? Car les actes reçoivent leur caractère spécifique de leurs objets formels. On conçoit qu'en attirant et en unissant l'assentiment à soi, Dieu lui donne d'être un acte théologal, un acte par lequel nous nous dirigeons immédiatement et directement vers Dieu, notre fin surnaturelle. Mais conçoit-on qu'un signe créé, constituant un principe objectif d'inférence, ait la même portée, motive un acte directement suspendu à Dieu ? Une inférence, fût-elle surnaturelle et immédiate, n'appartient-elle pas intrinsèquement à un ordre de « science », plutôt qu'à l'ordre de l'activité religieuse et théologale ?

Chose curieuse, M. Aubert adresse au P. Rousselot une objection assez semblable à celle que nous serions tenté de lui faire. « Selon lui — écrit-il — on croit, *parce que la raison perçoit des arguments* qui prouvent que Dieu a parlé [il s'agit ici du motif formel] : les yeux de la foi en effet ne sont que la raison rendue plus pénétrante *pour voir des arguments*. Dès lors la cause productrice de l'acte de foi reste la perception des motifs de crédibilité par la raison ; la volonté et la grâce n'interviennent que pour rendre possible la percep-

tion de ces motifs. N'est-ce pas faire à ceux-ci beaucoup d'honneur et donner au jugement spéculatif de crédibilité, même englobé dans l'acte de foi, une importance que la tradition ancienne et médiévale ne lui avait pas reconnue ? N'est-ce pas revenir, malgré le détour d'une illumination surnaturelle, à une foi qui ne serait qu'une conviction purement intellectuelle, et non une vertu dépendant de l'attrait exercé par une valeur expérimentée... ? » (p. 510). Si cette objection atteint la conception du P. Rousselot, peut-elle laisser entièrement indemne celle de M. Aubert ? Je ne réussis pas à le voir. Car les preuves par lesquelles, chez le P. Rousselot, les yeux de la foi atteignent leur objet, ces preuves sont conçues par lui comme un discernement immédiat et surnaturel de la révélation dans les signes où elle s'incarne. En quoi diffèrent-elles dès lors de l'« inférence spontanée » à laquelle a recours son contradicteur ? Uniquement, semble-t-il, en ceci : d'après le P. Rousselot, la foi tout entière atteint la parole de Dieu en la discernant dans ses signes ; tandis que, d'après M. Aubert, elle le fait dans la mesure seulement où elle prend la forme d'un assentiment au message chrétien ; comme acceptation générale du surnaturel, elle répond directement à l'attraction du Dieu de vérité. Cette différence est réelle, nous n'en disconvenons pas. Mais représente-t-elle un avantage appréciable ? On peut en douter. Si, en effet, pour devenir un assentiment au message chrétien, la foi doit s'accrocher à un motif qui n'est pas celui d'un acte vertueux et théologal, il faudra avouer, semble-t-il, qu'elle n'est pas théologale en tant qu'elle est un assentiment au dogme. Or c'est la foi tout entière, et certainement la foi comme assentiment au dogme, que la tradition tient pour vertueuse et théologale.

On le voit, la solution conciliatrice de M. Aubert ne nous a guère séduit. Nous croyons qu'afin de sauvegarder pleinement la valeur religieuse et théologale de la foi, l'auteur aurait dû rester fidèle jusqu'au bout à l'inspiration théologique qu'il a suivie pour expliquer le rapport à Dieu de l'acceptation générale du surnaturel. Cependant son hypothèse conciliatrice est ingénieuse et digne d'intérêt. Aux théologiens qui suspendent toute la foi à la divine vérité attirant à soi l'assentiment, elle fait sentir certaines difficultés de leur position, et qu'ils ont à les résoudre davantage, s'ils veulent éviter que des esprits, même très soucieux de mettre en lumière la valeur religieuse de la foi, ne fassent qu'une partie de chemin avec eux.

La justification rationnelle de la foi. — En plus du discernement immédiat de la révélation chrétienne dans ses signes, — discernement qui atteindrait le motif formel de notre foi, — M. Aubert admet une preuve rationnelle du fait de la révélation. Cette preuve implique un cheminement discursif plus ou moins long ; elle fait voir la crédibilité du fait que Dieu parle, ou, en d'autres termes, elle conduit à une

« certitude morale » (p. 742) de ce fait. Mais n'est-elle pas essentiellement superflue ? Ne fait-elle pas double emploi avec le discernement de la révélation par le regard de la foi ? Non pas, explique M. Aubert. Certes, ce discernement immédiat « atteint clairement l'Eglise... comme l'organe de Dieu sur la terre » (p. 733). Il est une « expérience surnaturelle » (p. 737) qui porte en elle une « saveur de réalité » (ibid.). Cependant, faute d'être accompagné d'une justification rationnelle de la foi, il « resterait souvent vague » (ibid.) ; à cause, si je comprends bien, de son caractère spontané et synthétique, et si on le juge en comparaison des analyses explicites et méthodiques de la raison. De plus et « surtout » il resterait exposé « aux objections de la raison raisonnante » (p. 737). Car la raison est douée de compétence pour comprendre le monde et l'histoire : elle peut mettre en œuvre, dans ses démarches, une rigueur, des précautions, des précisions, que n'a pas le discernement synthétique de la foi. Aussi, dans la mesure où sa puissance se développe chez un croyant, celui-ci éprouve-t-il le désir, voire « le légitime besoin » (p. 745), de contrôler, de confirmer, par des démarches rationnelles, le discernement immédiat et non méthodique qui fait croire. Déjà avant la foi, et pour y donner accès, une préparation rationnelle est fréquemment requise. Sans elle, le discernement surnaturel de l'intervention divine se verrait souvent jugé sans valeur en suite des convictions opposées qui se sont déjà organisées dans l'esprit ; la route de la foi serait obstruée. Le principe qui écartera l'obstacle — « *removens prohibens* », dit M. Aubert (p. 746) — sera une justification rationnelle de la foi.

Aux yeux de beaucoup de théologiens, la justification rationnelle de la foi joue un rôle plus considérable et plus nécessaire que celui qu'explique M. Aubert. Cela tient à la conception différente qu'ils se font du motif formel de la foi et de son atteinte. Chez M. Aubert, — nous l'avons assez souligné, — l'atteinte du motif formel de la foi est déjà un discernement du fait de la révélation, une connaissance appuyée sur des signes qui la garantissent. Le Père Rousselot, qui octroie un discernement semblable aux yeux de la foi, se passe lui de toute autre preuve certaine du fait que Dieu nous parle. Le rôle de la raison naturelle, en apologétique, se réduit alors à rassembler des matériaux que les yeux de la foi utilisent dans leur discernement synthétique. Si on estime au contraire que l'existence du motif formel de la foi est atteinte seulement d'une manière obscure, si on pense par exemple que ce motif est la Vérité première qui attire et unit notre esprit à elle, la nécessité d'une justification rationnelle de la foi paraîtra plus pressante. Alors se posera aussi un problème délicat. En effet la justification rationnelle de la foi ne demande d'elle-même et tout d'abord qu'une conclusion prudente. Comment pourra-t-elle servir à étayer, fût-ce du dehors, une foi livrée directement à l'attraction du Dieu caché ? Nous croyons que ce problème reçoit une solution vraiment

satisfaisante ; mais elle n'est certainement pas requise dans la perspective où se place M. Aubert, et il ne nous incombe par d'en traiter ici.

A vrai dire, une autre difficulté surgit dans la perspective de notre auteur ; on nous permettra de la signaler brièvement. D'après beaucoup de théologiens, le motif formel de la foi est atteint en lui-même dans une attitude de foi, par exemple dans l'acte par lequel on s'abandonne à l'attraction du Dieu de vérité. Il n'en va pas ainsi chez M. Aubert, pour qui l'atteinte du motif formel de la foi catholique se fait par manière de discernement, de « perception surnaturelle » (p. 720), d'« inférence spontanée » (p. 733) appuyée sur des signes. D'où il suit que la certitude de la foi doit être strictement mesurée à la conscience qu'elle prend de la valeur de son discernement. Mais alors ce qu'on dit de l'imperfection relative de celui-ci, de ce qu'il peut avoir de « vague » (p. 737), de « la clarté » et de « l'évidence » qui lui « font souvent défaut » (p. 775), tout cela — sur quoi l'on fonde la nécessité d'une justification rationnelle de la foi — sera-t-il bien compatible avec la certitude souveraine que la foi doit posséder ? Et le surcroît de garantie apporté par la justification rationnelle ne saurait être ici d'un grand secours. M. Aubert se refuse à bon droit à faire entrer cette justification dans le motif formel de la foi. Or il est clair que la certitude instrinsèque d'un assentiment ne saurait se régler sur un autre motif que son motif formel. Nous n'insisterons pas davantage sur cette difficulté, car la certitude souveraine de la foi n'est pas un des sujets que notre auteur a traités *ex professo*. Peut-être nous réserve-t-il pour plus tard des explications sur ce point. Mais dès maintenant il a développé des vues très intéressantes sur le rôle de la grâce dans la justification rationnelle de la foi ; nous tenons à en rapporter quelques traits principaux.

L'acceptation du surnaturel et la justification rationnelle de la foi. — Parmi les diverses interventions de la grâce qui contribuent à faire connaître la crédibilité de la révélation, il en est une qui a surtout retenu l'attention de M. Aubert ; c'est celle qui s'opère par l'intermédiaire de l'acceptation générale du surnaturel. A son sujet, il a écrit des pages très éclairantes. Nous avons déjà rencontré cette acceptation du surnaturel. Rappelons qu'avant même qu'ait pu naître la foi distincte aux dogmes, elle peut exister sous la forme d'un assentiment vécu plutot que formulé ; elle est alors un « oui » secret accordé à Dieu, notre fin surnaturelle, à Dieu qui soulève obscurément l'activité spirituelle vers lui. A ce stade, le P. Ambroise Gardeil l'aurait appelée l'« intention de la foi » (p. 397) ; elle n'est encore qu'une foi embryonnaire, qui appelle le message chrétien, pour pouvoir acquérir l'achèvement qui lui convient. Supposons maintenant que le message chrétien ait été dûment présenté et qu'il soit cru. L'ac-

ceptation générale du surnaturel sera alors, dans la foi au dit message, non pas l'aspect déterminé qui dépend de la prédication extérieure, mais le mouvement d'adhésion à notre fin surnaturelle, tel qu'il pouvait déjà exister du seul fait de l'emprise attirante de Dieu ; elle sera ce mouvement, abstraction faite des déterminations qu'il contracte en se réglant sur la prédication. Avant l'assentiment aux dogmes, aussi bien qu'au cœur de celui-ci, l'acceptation générale du surnaturel porte en elle une lumière cachée, quelque chose comme un sens très sûr de sa propre bonté et de la malice qu'il y aurait à rejeter à priori un message extérieur venant de Dieu. Elle incite en conséquence à considérer les garanties du message chrétien dans un esprit ouvert et accueillant. Elle n'exclut, au cours de l'enquête, ni la prudence, ni les exigences critiques, mais, pour reprendre une expression fort belle de M. Malègue, elle demande que l'enquêteur ne demeure pas « délibérément étranger à tout sentiment de filiation » (p. 633). C'est ici qu'apparaît son influence sur la recherche apologétique.

« La constatation du fait que Dieu nous parle — explique M. Aubert — n'est pas aussi analogue qu'on le dit souvent à la vérification de l'écriture ou de la signature d'une lettre, puisque, dans le cas de la foi chrétienne, c'est la possibilité même d'une intervention de Dieu qu'il faut d'abord admettre » (p. 684). Il importe en effet de le remarquer, la preuve apologétique interprète les documents et les faits chrétiens en y relevant une accumulation d'indices qui convergent vers l'hypothèse d'une révélation. Or l'appréciation de ces indices sera inévitablement et constamment faussée, si l'on tient pour une supposition incroyable les idées mêmes de révélation et de signes divins. Soit, dira-t-on, mais la science apologétique ne peut et ne doit-elle pas prouver la possibilité et la convenance d'une économie de grâce qui nous serait révélée. Dès là qu'elle aura fourni cette preuve, laquelle est d'ordre philosophique et précède l'interprétation des faits chrétiens, l'hypothèse d'une révélation sera tenue pour plausible, sans que la grâce ou l'acceptation du surnaturel aient eu à intervenir. A cette objection M. Aubert répondrait sans doute qu'au concret, arriver à reconnaître la possibilité et la convenance d'une économie surnaturelle n'est pas simplement affaire de raisonnement philosophique, qu'il s'agit là plutôt d'une option où toute la personne est engagée. « Pour être en mesure d'admettre comme vrai le contenu d'une révélation, — dit-il, — il faut qu'au préalable une conversion initiale ait eu lieu, une prise de position fondamentale, où l'on accepte une certaine conception du monde. C'est là une décision vitale qui doit être tranchée [par chacun] avec tout son être » (p. 684). Ainsi donc, l'acceptation de la conclusion philosophique sera ici dépendante d'une option morale. Pourquoi ? Parce que la preuve qui aboutit à cette conclusion est très complexe et très difficile à étreindre. Elle touche aux pro-

blèmes les plus ardus de la psychologie rationnelle, de la théologie naturelle et de la philosophie religieuse. Il s'ensuit qu'en fait, à elle seule, elle n'emporte pas la conviction. Pour l'emporter vraiment, elle doit être soutenue par un sens direct et profond des valeurs, lequel dépend du faisceau de tendances que l'homme éprouve et suit comme l'expression de son meilleur moi. L'acceptation générale du surnaturel contient précisément et développe un tel sens des valeurs, en ce qui concerne une révélation éventuelle et son accueil. Les preuves philosophiques de la convenance du surnaturel aideront ce sens à s'exprimer, et elles lui apporteront leur confirmation ; mais lui-même les aura aidées à ne pas dévier, et la conviction qu'elles donnent sera soutenue en partie par lui.

Cependant — objectera-t-on peut-être — la nature humaine n'a pas en elle de principe hostile à une élévation surnaturelle, cette élévation est pour elle un bien. Pourquoi dès lors ne pourrait-elle pas, sans l'intervention de la grâce et sans l'acceptation vécue du surnaturel, se trouver dans cette disposition ouverte qui importe tant au succès de l'apologétique ? Cette objection a le tort de ne pas tenir compte de certains aspects très importants de la question. Il est vrai que l'ordre surnaturel est un bien pour la nature humaine. Mais, sans compter qu'il sanctionne les préceptes de la morale naturelle, lesquels sont déjà onéreux, il constitue une élévation au-dessus du plan simplement humain, et cette élévation de l'homme au-dessus de l'homme ne va pas sans un certain renoncement. Toute la hiérarchie des valeurs que seule nous recherchons par l'élan spontané de notre nature, nous devons l'estimer très inférieure à de nouvelles valeurs que, par ce même élan, nous ne recherchons pas. Et, certes, nous recevons à cet effet un esprit nouveau : un être de grâce est enté en nous, qui nous met en consonance avec notre nouvelle destinée. Mais cet être de grâce n'est cependant pas le principe radical dont nous sommes faits ; de sorte qu'au cœur de ce qu'on pourrait appeler notre autonomie naturelle, s'insère une surnaturelle hétéronomie ; de sorte encore qu'il nous faut chercher notre fin suprême en esprit d'acceptation plutôt qu'en esprit de conquête. Qu'il y ait en tout cela quelque chose de mortifiant, l'exigence d'un certain renoncement à des biens inférieurs, mais qui nous sont chers, il serait difficile de le nier. Et nous n'avons pas fait mention jusqu'ici de notre nature déchue, toujours prête à s'insurger contre ce qui prétend brider une insolente affirmation de nous-mêmes.

Tout ceci reste encore très général, mais la difficulté prend une forme particulière dans le domaine de la pensée. La raison humaine, laissée à son mouvement naturel, ne connaît pas d'instance plus haute qu'elle-même et son développement dans l'histoire. Consciente du caractère vraiment titanesque de ce développement, va-t-elle aisément se soumettre à une révélation qui se présente comme une instance su-

périeure ? Saura-t-elle comprendre la vraie grandeur de la soumission demandée ? L'épreuve se compliquera de la nécessité de concilier des attitudes psychologiques très différentes. Il faudra travailler en esprit d'autonomie dans le domaine des sciences purement profanes, et garder un juste esprit de soumission dans les domaines qui touchent à celui de la foi. On développera en soi une mentalité critique extrêmement circonspecte. Elle est légitime dans le champ de l'activité scientifique ; mais elle ne peut pas tout envahir. Elle doit s'allier avec l'assentiment de foi, lequel, pour être approuvé par une justification rationnelle, s'accomplit néanmoins dans un grand mouvement de reddition. Les difficultés que nous signalons auront chance d'être d'autant plus vivement senties qu'on aura davantage pris conscience de la grandeur de la science humaine. De cette conscience, qui est bonne, on glisse aisément vers un esprit de suffisance, jaloux d'une entière indépendance de la raison. M. Aubert a bien noté ces choses ; écoutons le diagnostic qu'il prononce : « Actuellement, — dit-il, — l'opposition que l'on met entre foi et raison est plutôt d'ordre psychologique et critique et vient de la difficulté de faire coexister dans une même intelligence l'esprit scientifique et l'esprit de foi ; d'une part un esprit dominé par les principes de l'autonomie de la raison, du doute méthodique et du primat de la méthode mathématique ; d'autre part un esprit de soumission, inspiré par la confiance et l'amour, et qui accepte de reconnaître que la connaissance peut être fonction de dispositions morales » (pp. 653-654). Ces difficultés peuvent aller jusqu'à rendre l'esprit insensible aux meilleures preuves. Un grand secours viendra de la lumière intérieure dont vit l'acceptation générale du surnaturel.

Est-ce à dire que l'acceptation vécue du surnaturel est une condition préalable, sans laquelle la crédibilité de la révélation chrétienne ne saurait absolument pas être connue ? Il y aurait de l'exagération à le penser. M. Aubert a le plus souvent en vue, croyons-nous, la connaissance d'une crédibilité assez parfaite, d'une crédibilité spéculative ou même scientifique. Cependant il existe des formes de la crédibilité qui sont moins hautes, mais non moins authentiques ; elles ont le nom de crédibilité pratique ou même de crédibilité relative. Or, même par rapport à la connaissance de la haute crédibilité qu'il paraît avoir en vue, il ne parle que d'une nécessité morale de la grâce, que d'un remède à une extrême difficulté. Remarquons les nuances de sa pensée : « Un certain pressentiment de la réalité et de la valeur de l'ordre surnaturel, au sens large de relation d'intimité entre l'homme et Dieu, semble presque indispensable, pour que l'homme comprenne le sens des signes d'une révélation divine » (p. 717) ; et encore : « Tant que l'on n'admet pas la possibilité positive [nous préférerions dire la plausibilité] d'une intervention surnaturelle de Dieu dans le monde, n'importe quelle hypothèse ne doit-elle pas paraître à la rai-

son plus vraisemblable qu'un signe adressé par Dieu à l'homme ? Or on peut se demander, me semble-t-il, si l'on « réalise » vraiment cette possibilité, tant qu'on n'a pas obscurément pressenti que Dieu intervient de fait dans la vie personnelle » (p. 506). Ces textes ne demandent pas à être compris au sens d'une impossibilité absolue. Beaucoup de théologiens estimeront, il est vrai, que la difficulté de connaître par les forces naturelles la crédibilité est moins grande que ne le dit l'auteur ; mais ne pensent-ils pas surtout à des formes moins hautes, plus accessibles de la crédibilité ? Quoi qu'il en soit de ce point, les vues de l'auteur sur l'ensemble de cette question sont fort riches ; elles s'inspirent d'un sens très profond des réalités spirituelles.

Pour mettre un point final à nos remarques, disons quelles parties de l'ouvrage de M. Aubert nous paraissent les plus précieuses. Ce sont le commentaire sur la doctrine du concile du Vatican, l'histoire de la théologie de la foi au cours des cinquante dernières années — c'est à dire toute la seconde partie du livre — et enfin les développements sur la part qui revient à la grâce dans la connaissance de la crédibilité. Mais le reste est fort précieux également ; le livre entier étant de ceux qui font sérieusement avancer la science théologique. En dehors des points que nous avons traités, nous aurions à en admirer bien d'autres, à en discuter quelques autres également. Par les pages qui précèdent, par nos discussions, non moins que par nos exposés ou nos éloges, nous espérons avoir témoigné de l'estime très haute dans laquelle nous tenons l'œuvre du nouveau maître de Louvain.

Edouard Dhanis, S. I.

A PROPOS DE L'INITIATION DES ENFANTS.

Résultats d'une enquête.

Que l'atmosphère chargée de sexualité, dans laquelle grandit une partie de notre jeunesse moderne, l'expose de plus en plus à des aberrations précoces, personne ne le conteste. Il est donc de la plus grande importance que les parents et les prêtres-éducateurs se préoccupent sérieusement de l'éducation morale des enfants et qu'ils veillent, en particulier, à les diriger dans leur évolution sexuelle au moment voulu. Ainsi ils éviteront que de mauvais conseillers ne les abusent et qu'ils ne soient entraînés, tout en ignorant leur malice, à de mauvaises habitudes, dont ils ne se débarrasseront que difficilement.

Notre intention n'est pas de reprendre ici des idées, sur lesquelles on trouvera un peu partout les développements désirables. Il semble d'ailleurs qu'il y ait un progrès à constater dans l'éducation familiale et que, de plus en plus nombreux, sous l'influence d'une littérature pratique, actuellement à leur portée, des parents prennent l'habitude d'initier eux-mêmes leurs enfants ou de collaborer étroitement avec le prêtre en ce domaine.

Sans doute, lorsqu'il s'agit d'une jeunesse venue de certains milieux bourgeois, où les traditions chrétiennes ont encore de l'influence, on croit pouvoir se persuader que la protection de parents ou d'éducateurs vigilants suffit à la préserver. Néanmoins ici aussi on pourrait se faire illusion, en refusant d'ouvrir les yeux aux faits et de voir objectivement la situation réelle. Ce manque de réalisme apparaît par exemple lorsqu'il est question de déterminer l'âge auquel il importe d'initier l'enfant : chacun veut avoir en la matière son opinion personnelle, appuyée soit trop exclusivement sur des souvenirs d'enfance, que n'enrichit pas assez la comparaison avec les expériences d'autrui, soit sur des observations occasionnelles, souvent interprétées arbitrairement. C'est ainsi qu'apparaît chez plus d'un une tendance à retarder cette initiation indéfiniment.

Cette divergence notoire des opinions entre éducateurs doit être attribuée en partie, nous l'avons dit, au fait que celles-ci ne s'appuient que sur des estimations trop arbitraires. Il serait temps de disposer, si possible, pour résoudre ce problème, d'un ensemble de données scientifiquement établies, et, en tout cas, d'abandonner franchement le domaine des simples conjectures et des discussions trop théoriques, pour entreprendre des recherches, dont le résultat immédiat, pour être modeste, aura au moins l'avantage de l'objectivité.

La psychologie actuelle s'est-elle déjà orientée dans ce sens ? Peu, il faut l'avouer, dans les milieux catholiques.

Pour combler cette lacune nous avons nous-même entrepris, il y a deux ans, une enquête, de portée limitée il est vrai, mais qui nous a mené à des constatations assez riches et de nature à susciter certaines réflexions.

RECHERCHES ANTERIEURES.

Avant de communiquer ici les résultats, nous voudrions évoquer d'abord brièvement quelques recherches antérieures, ainsi que le jugement déjà porté par quelques psychologues ou pédagogues bien connus.

Voici, extraits du livre de K. G. Gassert, *Psychologie der Kindes- und Jugendreligion*, Baden, 1932, p. 117, les résultats d'une enquête menée par un prêtre catholique auprès de 1000 jeunes gens de divers milieux.

Dans 827 cas (83 %) l'initiation sexuelle fut donnée par des camarades ;
dans 58 cas (5,8 %) par un instituteur (laïc) ;
dans 36 cas (3,6 %) par un ecclésiastique ;
dans 21 cas (2,1 %) par les parents.
Quand les garçons commencèrent-ils à désirer des éclaircissements?

A 7 ans	1 cas	A 12 ans	215 cas
8 —	12 —	13 —	150 —
9 —	92 —	14 —	54 —
10 —	178 —	15 —	18 —
11 —	249 —	16 —	3 —

Parmi eux 954 expriment le souhait que l'initiation soit donnée plus tôt et de préférence par le professeur de religion ; 162 soulignèrent plusieurs fois cette déclaration.

Dans la *Revue Suisse d'Hygiène* (1930), M. Grosrey publia les résultats d'une autre enquête organisée parmi la jeunesse de Suisse romande. Nous ne connaissons pas, hélas, le nombre de personnes qui y participèrent, ni leur qualité.

1° L'initiation remonte en fait jusqu'à la 5e année ;

2° A 10 ans 71 % des enfants connaissent le rôle de la mère dans la naissance des enfants, 53 % celui du père ;

3° Dans 83 % des cas l'initiation fut donnée par des camarades ; dans 7 % seulement par les parents (il n'est pas fait mention d'ecclésiastiques) ;

4° Parmi ceux qui furent initiés par des amis, 90 % avouèrent que cela leur avait été nuisible ;

5° Ceux au contraire qui avaient été informés par leurs parents leur étaient particulièrement reconnaissants de ce service ;

6° Les sujets de l'enquête regrettaient de n'avoir eu à 16 ans personne à qui se confier, et d'avoir vu leurs parents éviter systématiquement leurs questions.

Selon le P. Schroeteler S. J., pédagogue bien connu et le Dr. Magnus Hirschfeldt, 1 à 5 % seulement des parents prendraient la peine de donner à leurs enfants une éducation en ce domaine. Ou bien ils laissent l'enfant dans l'ignorance, ou bien ils lui donnent comme toute réponse : « Demande cela à ton confesseur » (1).

Le Prof. Et. De Greeff témoigne dans son livre *Nos enfants et nous* (2), p. 158, que : « c'est vers 9, 10, 11 ans que commencent chez l'enfant les véritables difficultés sexuelles, *souvent* plus tôt, *parfois* plus tard... ».

P. Dufoyer dans *L'Initiation des Enfants à la Vie* (3), p. 28, estime que normalement l'enfant devrait être mis au courant des phénomènes pubertaires et de la maternité dès l'âge de 8 à 10 ans. Aux environs de 13 ans les filles doivent recevoir l'explication des changements physiologiques qui s'opèrent en elles, aux environs de 14 ans les garçons (15 ans au plus tard). Le rôle du père doit être communiqué aux filles entre 15 et 16 ans, aux garçons *avant* la puberté.

NOTRE RECHERCHE.

Il est clair que ces statistiques, surtout les premières, ne doivent pas être appliquées, sans correctifs, à toutes nos contrées et à tous les milieux. Pourtant il ne faudrait pas se faire d'illusions. Comme on le verra, l'enquête que nous avons menée auprès de 131 étudiants universitaires, séminaristes, jeunes religieux, chefs scouts, âgés de 20 à 25 ans et anciens élèves de nos collèges épiscopaux et religieux, confirme en plus d'un point les résultats des recherches que nous venons de rapporter.

Comme nos groupes comptent le même nombre de Wallons et de Flamands, représentant également toutes nos provinces, on peut considérer que les résultats donnent une idée de la situation moyenne du pays. D'autre part si nous considérons qu'il s'agit d'une jeunesse que nous pouvons croire spécialement préservée, il conviendra, sans doute, d'être plus pessimiste sur la situation dans la jeunesse de nos milieux populaires.

LA METHODE.

Voici d'abord quelques mots sur la méthode suivie. Après avoir expliqué aux groupes l'importance et le but de la recherche, nous

(1) Cité par Devaud dans *Nova et Vetera*, Janv.-Mars 1931.
(2) Ed. de la Cité chrétienne, Bruxelles, 1939.
(3) 4e édit., Tournai, Casterman.

avons fait distribuer des fiches, sur lesquelles chacun des participants était prié de nous communiquer d'abord son âge, ensuite la réponse à la question suivante :

« Quand et de quelle manière avez-vous été informé des choses qui touchent la naissance des enfants ? »

Nous leur disions : « Vous répondrez de la manière suivante : à côté de *l'âge*, vous mettrez les signes suivants :

(P) si l'initiation fut faite par vos *parents ;*
ajoutez un petit (m) pour votre *mère*
un petit (p) pour votre *père ;*
(E) si elle fut faite par un *ecclésiastique ;*
(A) dans le cas où ce fut un *ami ;*
(S) si vous avez acquis cette connaissance par des recherches personnelles en *secret* p.ex. dans des encyclopédies, des lectures, etc.

Dans ces deux derniers cas, vous ajouterez le signe (—) si, selon vous, cette initiation eut des effets *nuisibles* sur votre développement moral ou psychique, le signe (+) dans le cas *contraire.*

Les cas non prévus comme p.ex. une servante, une sœur âgée, un instituteur, etc., vous les indiquerez en toutes lettres.

Evidemment chez un certain nombre d'entre vous, cette initiation ne se sera pas faite d'un seul coup. Dans ce cas vous indiquerez les différentes *étapes* l'une en dessous de l'autre.

Veuillez dans ce cas ajouter la lettre minuscule (c) à côté de l'âge auquel l'initiation fut complète, c. à d. où vous avez appris quelle était *la fonction du père* dans la naissance des enfants. »

Nous expliquions alors plus concrètement la méthode à suivre, au moyen d'un exemple fantaisiste, afin d'éviter de suggestionner dans n'importe quel sens :

P.ex. 52 ans ES
54 ans A-
56 ans Pm c

Pour terminer nous ajoutions : « Si vous désirez donner plus de détails sur votre cas, il vous est toujours loisible de le faire ». Les réponses étaient anonymes.

Cette méthode discrète nous sembla la plus apte à ne pas choquer la susceptibilité des sujets. En fait personne ne s'y opposa et chacun approuva entièrement notre manière de procéder.

Peut-être le lecteur regrettera-t-il le caractère sommaire de notre enquête ?

Etant donné la délicatesse du sujet, nous avons jugé qu'il était préférable de ne pas entrer dans plus de détails. Employer une mé-

thode « plus libre » aurait abouti à demander au sujet de nous dévoiler l'évolution de sa vie morale, de nous décrire ses crises, etc. Nous ne prétendons pas que ce serait illégitime, mais, pour notre part, nous avons préféré nous borner à un premier sondage. D'ailleurs le lecteur pourra se rendre compte que ce procédé simple et rapide a suffi à nous donner des indications précises et utiles sur le sujet qui nous intéresse.

RESULTATS.

Dans le premier tableau le lecteur trouvera une représentation graphique de l'âge auquel les sujets reçurent les *premières initiations*, ainsi que les pourcentages des réponses « amis » (A), « parents » (P), « ecclésiastiques » (E), « recherches en secret » (S), relatifs à chaque âge.

AGE	FRÉQUENCES	TOTAL	PAR QUI ? A	S	E	P	AUTRES
PLUS DE 20							
20							
19		1				1	
18		3	1		1	1	
17		3			3		
16		9		5	1	1	2
15		16	8	5	4	1	
14		16	3	5	6	2	
13		16	7	4	3	1	
12		16	5	6	6	1	
11		22	17	3	2	4	
10		14	7	4	2	2	
9		8	7	3		1	
8		5	5	2			
7		3	3				
6		1	1				
		131	66	37	30	15	2,
			103		45		

Tableau I. La première initiation.

On voudra bien tenir compte du fait qu'un sujet peut être initié en même temps de différentes manières. En effet un garçon peut être troublé par certaines insinuations d'un camarade, et chercher ensuite à satisfaire sa curiosité plus amplement dans des lectures dangereuses ; ce sera une réponse (*A S*). Un autre exposera ensuite ses doutes à sa mère, qui jugera opportun de dire à son enfant toute la vérité ; ce sera une réponse (*A Pm*). Un troisième, « initié » par un camarade, est heureusement, immédiatement après, remis dans la bonne voie par un prêtre qui s'est douté de l'incident ; ce sera une réponse (*A - E*). Cela suffit à expliquer pourquoi la somme des pourcentages (A) + (P) + (E) + (S) dépasse parfois le total des réponses.

Certains lecteurs nous reprocheront peut-être l'indétermination du terme « premières initiations ». Pourquoi n'avons-nous pas distingué clairement deux questions : 1° la maternité, 2° la paternité ?

Remarquons que la connaissance de l'âge, auquel le garçon désire connaître l'origine des nouveaux-nés, ne présente, du point de vue moral, qu'un intérêt réduit. En effet, cette révélation ne provoque pas de répercussion particulière dans la vie morale de l'enfant ; tout au plus remarque-t-on un respect plus tendre pour sa mère. Il est beaucoup plus important de savoir à quel âge et sous l'influence de quels facteurs les enfants commencent à se préoccuper du problème sexuel *en général*, c. à d. à s'intéresser à leur propre corps et à celui des autres, aux rapports entre les sexes, à être sensibles à certaines images, à être intrigués par certaines insinuations ou certains comportements des adultes, etc. Cet état psychologique, qui constitue à proprement parler la naissance de la vie sexuelle, nous intéresse davantage parce qu'il expose l'enfant au danger de perversion précoce, dont il faut à tout prix le préserver.

C'est l'ensemble d'observations faites par l'enfant, d'informations reçues d'autrui, d'expériences sur lui-même et sur d'autres, que nous désignerons sous le nom de « premières initiations ». Il ne s'agit donc pas *seulement* de celle qui a pour objet l'origine des enfants nouveaux-nés ou la maternité ; mais plus souvent encore la vie sexuelle de l'individu : plaisir sexuel, organes, vie des adultes et parfois même la paternité.

Une seconde raison nous obligeait encore à ne pas préciser le contenu de cette première étape de l'initiation, notamment la difficulté éprouvée par la plupart à se rappeler exactement le moment auquel ils ont été mis au courant de la maternité. Cette connaissance est le plus souvent le résultat d'un ensemble de coïncidences mal déterminées, à peine fixées dans la mémoire. Il n'en est pas de même de l'initiation sur la fonction virile. Cette révélation est liée d'ordinaire à un événement bien déterminé, laissant dans la mémoire des traces très nettes : scène à laquelle le jeune homme a assisté, entrevue avec un directeur spirituel, retraite, lecture, etc.

Après ces remarques préliminaires, étudions de près le tableau I et dégageons-en les principales conclusions.

1. — *A quel âge s'éveille la curiosité sexuelle de nos garçons et de quelle manière se satisfait-elle ?*

La réponse est des plus nettes : cette curiosité naît très tôt. Chez certains assez rares, il est vrai, la première initiation remonte à 6 ans (A) ; déjà à 8 ans certains essaient de satisfaire leur curiosité en secret.

A 12 ans chez la moitié de nos sujets une première étape de l'ini-

tiation avait été effectuée. C'est l'âge moyen, ou plus exactement « médian » c. à d. où les 50 % sont atteints. La période la plus importante du point de vue qui nous intéresse est donc pour les garçons la dixième à la quatorzième année (cfr le tableau).

Tout cela nous démontre la précocité de l'intérêt sexuel de l'enfant même bourgeois. Il est donc du devoir de tout éducateur de veiller et d'empêcher que le garçon ne cherche satisfaction chez de mauvais compagnons (réponses A), ou dans la lecture et les images indécentes, les regards indiscrets, les encyclopédies, etc. (réponses S).

Hélas, le problème n'est pas simple. En effet il suffit de jeter un coup d'œil sur le tableau pour faire une seconde constatation, non moins frappante et assurément plus étrange, notamment la disparité des âges auxquels s'éveille la curiosité sexuelle et se fait la première initiation.

Si déjà avant la douzième année, la moitié des sujets font preuve de curiosité en la matière, il n'en reste pas moins vrai que chez l'autre moitié cet éveil s'échelonne sur une période qui s'étend jusqu'à 17, 18 ans. Il se trouve des jeunes gens qui à cet âge seulement éprouvent le besoin de se renseigner sur la vie sexuelle. Ce fait est tout à fait certain.

Car : 1° Le plus grand nombre de réponses « S », soit 67 % se situent après l'âge médian, 12 ans.

Même en tenant compte du fait que l'intervention de camarades plus avancés (réponses A) n'exclut pas l'existence chez les sujets d'une curiosité sexuelle déjà éveillée, il faut en tout cas en conclure que, chez le grand nombre, elle ne naît spontanément qu'après l'âge de 12 ans.

2° Après 17 ans il se trouve encore des sujets affirmant avoir reçu leur initiation d'un prêtre ou de leurs parents, sans avoir éprouvé auparavant le besoin de se renseigner eux-mêmes en secret.

3° Plusieurs de ces sujets nous ont confirmé spontanément la sincérité de leur déclaration.

Il faut donc reconnaître qu'il est difficile de déterminer un âge fixe auquel il importe de donner aux garçons les renseignements nécessaires. En effet il faudrait déterminer dans chaque cas concret s'il appartient au groupe des précoces, ou à celui des retardés. Nous nous réservons de revenir à cette question à la fin de cet article (4).

2. — *De qui nos garçons reçoivent-ils les premières initiations ?*

Les chiffres parlent un langage éloquent :

a) Dans le plus grand nombre de cas elles se font par des amis

(4) Notons toutefois déjà maintenant que, s'il semble difficile de déterminer une règle générale pour l'initiation, la *direction* de la conscience, qui devrait l'accompagner, ne peut être différée.

(compagnons de rencontre, camarades de jeu ou de vacances, cousins) : 66 cas, soit 41 %.

Un grand nombre essaient de satisfaire leur curiosité en secret, en fouillant dans les dictionnaires et encyclopédies, les lectures défendues, des images indécentes ou scientifiques, en épiant les adultes, etc. : 37 cas, soit 27 %.

Une trentaine, soit 22 %, ont reçu une première initiation d'un ecclésiastique : instituteur religieux, directeur spirituel, aumônier scout, professeur, etc.

Il faut regretter qu'un très petit nombre seulement de parents aient le courage de donner à leurs enfants autre chose qu'une réponse évasive : 15 cas, soit 10 %.

Pour être complet, il faut ajouter quelques cas rares d'initiation par un chef scout, une femme à journée ou une servante, une sœur (plus âgée ?), un frère, un instituteur, ou un médecin (sur la demande des parents ?).

Lorsque nous comparons la somme des cas favorables, au moins théoriquement (E + P), au total des cas que nous pouvons présumer néfastes (A + S), nous obtenons 32 % contre 68 %.

La plupart de ceux qui furent initiés pour la première fois par un compagnon ou au cours de recherches en secret, témoignent que cela leur fit du tort. Sur les 66 cas où un camarade intervint, 48 furent désastreux (72 %).

b) Lorsque nous étudions chronologiquement les différentes réponses, nous constatons les faits suivants.

1° Les premières années ce sont les compagnons qui ont le plus d'influence. Le maximum se situe vers 11 ans ; la moitié du total des réponses « A » se compte avant cet âge. Leurs interventions diminuent ensuite graduellement.

2° Ce facteur est même plus important que le suivant : les recherches personnelles du garçon. L'âge médian des réponses « S » est en effet 12 ans 1/2, c. à d. 1 an 1/2 plus élevé que celui des réponses « A ». Ceci signifie que dans beaucoup de cas les camarades (parfois plus âgés) prennent l'initiative d'initier leurs amis plus ignorants.

3° Ce n'est que plus tard que nous voyons le prêtre intervenir une première fois dans l'initiation des garçons. L'âge médian est ici 13 ans, ce qui représente un retard de deux ans sur les camarades. Le tableau suivant nous montrera que l'intervention du prêtre est la plus fréquente pendant la seconde ou la troisième étape de l'initiation. Son influence grandit à mesure que celle des compagnons de jeu diminue.

4° Le nombre de parents qui s'occupent de l'initiation des enfants est minime. Le tableau semble indiquer qu'ils interviennent plus tôt que le prêtre. C'est en effet la maman que le garçon interroge spon-

tanément en premier lieu et de laquelle il est en droit de recevoir les premiers éclaircissements.

L'âge dominant est 12 ans. Dans la suite nous voyons diminuer de plus en plus l'intervention des parents. Le garçon devient fermé, même pour sa mère, et préfère garder pour lui ses secrets. Hélas, il faut convenir que certains parents, à force de réponses évasives, en sont eux-mêmes la cause.

Ces mêmes conclusions, nous pouvons les représenter également d'une autre manière, plus suggestive peut-être.

En prenant comme point de comparaison l'âge médian général de tous les cas (12 ans 1/2), nous constatons que 68 % des cas d'initiation précoce par amis se placent *avant* cet âge, ainsi que 50 % des cas d'initiation personnelle en secret ; tandis que le plus grand nombre, soit 68 %, des cas où le prêtre et 53 % des cas où les parents furent les premiers à satisfaire la curiosité de l'enfant, se situent *après* cet âge. Nous pouvons donc dire que 12 ans 1/2 est un âge-limite nettement caractérisé et résumer nos constatations en la formule générale suivante : c'est à partir de 12 ans 1/2 seulement qu'en moyenne les ecclésiastiques et les parents commencent à juger opportun de s'occuper de l'initiation des garçons ; or à ce moment déjà la moitié ont cherché à éclaircir, chez leurs compagnons de jeu ou en cachette, les secrets qui les intriguaient.

3. — Lorsque nous considérons *le processus de l'initiation dans son ensemble,* les faits suivants se font jour.

a) Sur les 131 sujets de l'enquête, l'initiation s'effectue
en 3 étapes en 44 cas (33,5 %)
en 2 étapes en 44 cas (33,5 %)
en 1 étape en 43 cas (33 %)

b) Dans l'ensemble de ce processus

un ecclésiastique intervint dans 81 cas (61 %)
les parents intervinrent dans 26 cas (20 %) (5)
ni les P ni un E n'intervinrent dans 42 cas (32 %)

En d'autres termes, dans un tiers des cas les garçons sont abandonnés pratiquement à eux-mêmes (ou à leurs compagnons). Et n'oublions pas qu'il s'agit d'une jeunesse sur laquelle on est censé spécialement veiller, celle de nos collèges !

c) Là où les parents ou le prêtre interviennent, arrivent-ils à temps? Les chiffres sont éloquents par eux-mêmes.

---

(5) Il est peut-être intéressant d'ajouter que dans 15 cas (11 %) le garçon fut initié par les parents seulement (c. à d. sans l'aide d'un ecclésiastique).

Les parents ou un ecclésiastique furent précédés :

— par un compagnon dans 50 cas, soit 38 % ;

— par des recherches en secret dans 15 cas, soit 11 %.

Dans 65 cas donc, soit 49 %, les parents et le prêtre arrivent en retard. Lorsque nous soustrayons les 42 cas (32 %), dans lesquels ni les parents ni le prêtre n'intervinrent, il reste 24 cas seulement (19 %) dans lesquels leur intervention fut opportune, c. à d. à un moment où le garçon n'avait pas encore subi d'autres influences.

d) L'âge médian de l'initiation entre garçons est, comme nous le savons déjà, 12 ans ; celui de l'action des parents et des ecclésiastiques est 14 ans. En moyenne ceux-ci interviennent donc deux ans trop tard.

e) Des réponses que nous avons reçues, il apparaît clairement que, lorsqu'un enfant a été initié sincèrement et au bon moment par ses parents ou par un ecclésiastique, sa curiosité est apaisée. Il est très rare de le voir ensuite continuer en secret ses recherches ou s'adresser à un camarade. Au contraire, dans la majorité des cas, il retournera plus tard, après cette première expérience, chez le prêtre ou chez ses parents, pour des explications complémentaires.

La différence avec ceux qui n'eurent pas ce bonheur, est frappante. Ils restent inquiets. Leur évolution morale est une histoire sombre. Souvent des camarades interviennent plus d'une fois. Ont-ils le courage de s'adresser à un prêtre, ou celui-ci prend-il l'initiative, la paix apparaît enfin dans leur âme. Mais il est pénible de constater que certains peinent jusqu'à 18 ans ou même plus tard, avant d'être guidés par un prêtre.

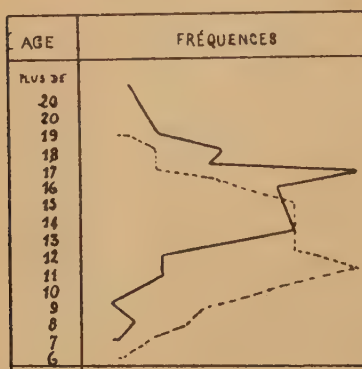
f) Nous pouvons ajouter que les confidences spontanées de nos sujets confirment en tout point l'analyse statistique. Un grand nombre plaident afin que plus de prêtres soient persuadés de la nécessité de prendre l'initiative et pour que celle-ci soit prise plus tôt. « On nous prenait pour des naïfs, pour des innocents », est une formule qui revient souvent.

5. — *L'initiation complète* (sur la paternité).

Cent dix-sept sujets nous renseignent sur l'âge auquel ils ont appris le rôle du père dans la conception et sur le mode dont cette initiation fut faite. Ces réponses sont représentées graphiquement au tableau II. La ligne en pointillé reproduit la courbe du tableau I et permet la comparaison.

Considérons attentivement ce tableau, que nous apprend-il ? A 16 ans 50 % sont informés sur la fonction du père. Nous appelons cet âge, l'âge médian. Après un an, il n'en reste plus que 29 % qui ne sont pas au courant. La période qui s'étend entre 14 et 17 ans comprend les plus grandes fréquences. Comme elle enveloppe 55 % des

cas, nous pouvons la considérer comme l'époque normale de l'initiation à la paternité.



AGE	FRÉQUENCES	TOTAL	PAR QUI ? A	S	E	P	AUTRES
Plus de 20		14		1	12		
20		3		2	1		
19		10	1	4	5		
18		7		2	4		1
17		20	1	6	13	1	
16		13	3	2	7	1	
15		14	1	7	4	2	
14		16	1	6	10		
13		10	2	6	2		
12		3		1	2		
11		5	1		2		
10		1					1
9		2	1				1
8		1	1				
7							
6							
		117	12	37	62	5	3
			49		67		
			119				

Tableau II. L'initiation complète.

Par la comparaison des âges médians (12 ans-16 ans) nous apprenons également *qu'en moyenne* le jeune homme connaît la fonction du père 4 ans seulement après sa « première initiation » (6). Quelques-uns toutefois apprennent tout d'un seul coup.

Ici aussi nous sommes frappés des grandes différences individuelles. D'une part 17 % en étaient déjà informés avant 14 ans ; mais d'autre part le même nombre de leurs compagnons s'étaient encore contentés à 20 ans, et même après, de soupçons tellement vagues et de représentations tellement simplistes sur le rôle du père dans la procréation, qu'ils préféraient à l'enquête déclarer qu'ils n'étaient pas encore initiés à cet âge. L'importance de cette dernière catégorie, à première vue étrange, nous fut confirmée, quant au fait, par quelques sujets qui décrivent leur étonnement en apprenant au cours de biologie la vérité, et, quant à la fréquence, par deux professeurs enseignant cette science, l'un à des ecclésiastiques, l'autre à des universitaires laïcs. Ce n'est pas seulement aux cours de biologie que ce groupe de retardataires finalement découvre la vérité ; l'un ou l'autre l'apprit — avec effroi — à la caserne à l'instruction sur les maladies vénériennes ; d'autres encore à l'examen préliminaire aux vœux, au noviciat.

Comment expliquer cette arriération (7) ? En un certain nombre

(6) Cfr également le décalage des deux courbes, de 4 ans dans la montée, de 3 ans seulement dans la descente.

(7) Les mots « normal », « anormal », « arriéré », « précoce » ont ici une signification statistique. « Normal » coïncide avec le milieu de la courbe ; « anormal », « arriéré » et « précoce » avec ses extrémités. Nous ne voulons pas porter ici un jugement.

de cas, il peut être l'indice d'un retard dans le développement physiologique et relève alors en partie de la médecine. Parfois la cause doit en être cherchée dans une initiation précédente ou trop sommaire au confessionnal (8), ou trop vague, ou induisant imprudemment le sujet en erreur, ou augmentant encore les scrupules ou la crainte vis-à-vis de recherches en ce domaine.

Notons d'autre part que les ecclésiastiques sont représentés assez fortement dans ce groupe. La prévision d'une carrière sacerdotale, le milieu parfois assez fermé dans lequel éclosent certaines vocations, même une certaine hérédité morale peuvent donc être également considérés parfois comme des éléments d'explication.

6. — *Comment se fait l'initiation complète ?*

Par le prêtre	62 cas (53 %).
Par des recherches en secret	37 cas (31 %).
Par des amis	12 cas (10 %).
Par les parents	5 cas (4 %).
Par d'autres personnes	3 cas (2 %).

Les réponses « E » et « P » additionnées d'une part, les réponses « A » et « S » d'autre part, nous donnent 57 % contre 41 %.

Ce qui frappe d'abord, c'est le rôle dominant joué par le prêtre. Le petit nombre de cas dans lesquels le garçon apprend de ses parents la vérité ne peut nous donner une idée juste de leur action. En effet il ne faut pas oublier que c'est parfois à leur demande que le prêtre met un jeune homme au courant.

L'intervention des amis est beaucoup moins fréquente que dans la première étape (12 cas, soit 10 %, seulement contre 66, soit 41 %, dans la première initiation). Quoique l'initiation complète par un ami se produise à tous les âges, c'est donc un cas plutôt rare.

A première vue ce fait pourrait être interprété dans ce sens que les garçons ne s'initient mutuellement que sur la maternité, soit qu'ils ne sachent pas davantage, soit qu'ils reculent par pudeur devant la révélation complète, soit qu'ils se bornent à faire quelques insinuations vagues. Alors cette constatation serait de nature à nous tranquilliser. Malheureusement nous savons par ailleurs que, dans bien des cas, l'initiation « amicale », *sans révéler le rapport entre le plaisir et la fonction,* n'en est pas moins une invitation à des actes coupables.

Quoi qu'il en soit, il ressort des réponses de quelques sujets, que l'initiation *complète* par un ami, à partir de 15 ans surtout, se fait d'une manière plus satisfaisante. A part quelques exceptions, il s'agit

(8) Il est peut-être utile de rappeler ici les directives du S. Office aux confesseurs, du 16 mai 1943, Cfr *N. R. T.*, 1945, n. 2, p. 221.

moins de compagnons suspects, qui informent brutalement leurs camarades, que d'amis intimes qui, interrogés confidentiellement, leur donnent les explications désirées. Parfois même c'est un chef de patrouille, un ami séminariste, un conseiller plus âgé.

Remarquons enfin que les camarades ne sont pas entièrement remplacés par le prêtre. Le pourcentage élevé de cas d'auto-initiation (31 %) attire notre attention sur l'extrême réserve, dont l'adolescent entoure sa vie intime. Plutôt que de s'ouvrir à un ami ou à ses parents, comme il le faisait pendant son enfance, le jeune homme préfère trouver par lui-même la clé du mystère.

7. — Une dernière constatation intéressante nous est fournie par la *comparaison des différents âges médians* entre eux.

Sur les 15 sujets qui à 12 ans 1/2 connaissaient déjà le rôle du père dans la naissance des enfants, 5 devaient cette science à un camarade, 5 à un ecclésiastique (cas urgents, à ce que nous supposons), 4 à des recherches en secret, 1 à une femme à journée.

Les différents âges médians partiels pour l'initiation complète sont les suivants :

par un compagnon	14 ans 1/2
par des recherches personnelles	15 ans
par les parents ou un ecclésiastique	16 ans.

Les amis précèdent donc en moyenne d'un an et demi les parents et le prêtre ; et avant que ceux-ci ne songent à agir ou avant que le garçon ne s'adresse à eux, il a déjà commencé depuis un an à chercher par lui-même la solution du mystère. Non seulement pour la première initiation, mais également pour les suivantes, les parents et le prêtre interviennent trop tard, dans beaucoup de cas.

CONCLUSION.

Nous n'avions pas l'intention de traiter ici l'âge, le mode de l'initiation. La littérature sur ce sujet n'est que trop abondante.

Mais la conclusion qui, pensons-nous, se dégage nettement de l'enquête, c'est le danger d'arriver trop tard et d'avoir été devancé soit par des révélations de la part de jeunes camarades ou de séducteurs, soit par une curiosité sexuelle malsaine.

Il est donc très important de convaincre les parents du devoir qui leur incombe de veiller déjà très tôt — rappelons-nous que l'âge le plus dangereux est 9 à 12 ans, — sur les amitiés et les jeux de leurs enfants, et de la nécessité de les préserver, par une éducation sexuelle et morale largement conçue, de toute perversion précoce et de la création de mauvaises habitudes. Rappelons-leur que cette éducation in-

clut la formation de toute la personnalité, l'hygiène corporelle, le respect de la pudeur, l'amour de la vie rude, le culte de l'honneur, la création d'une atmosphère de joie et l'organisation de distractions saines au sein de la famille.

Ils doivent avoir également le courage de donner à leurs enfants en temps opportuns, — les occasions ne manquent pas dans une famille régulièrement constituée, — l'initiation physiologique et la direction morale, que ceux-ci sont en droit d'attendre de leurs parents. Cette tâche leur sera rendue d'autant plus facile qu'ils auront créé chez leurs enfants un esprit de confiance et de sincérité. C'est ce qui, peut-être, manque le plus souvent.

Mais là ne se termine pas le devoir des parents. Sans s'ingérer d'autorité dans la conscience de leurs garçons, ils doivent s'efforcer très tôt déjà de les orienter vers le prêtre, de les aider à chercher sa direction et son conseil.

En effet, à côté de la nécessité d'une action vigilante et positivement éducative en matière sexuelle de la part des parents, les résultats de l'enquête doivent convaincre le prêtre de la nécessité de commencer plus tôt une direction de conscience complétant individuellement l'enseignement de la morale, donné en classe d'une manière nécessairement trop vague.

Peut-être insiste-t-on trop exclusivement, en matière d'éducation sexuelle, sur « l'initiation » biologique. Ce n'est pas là, nous semble-t-il, la tâche la plus urgente, mais bien, à côté d'un élargissement de l'horizon spirituel du garçon, *la formation d'une conscience nette et pacifiée*. L'initiation biologique ne se fera qu'en fonction de celle-ci et y restera subordonnée. Ce n'est que dans la mesure où cette formation de la conscience exige une plus ample information physiologique, que le prêtre, en collaboration avec les parents, se chargera de la faire donner. Antécédente, l'initiation devrait servir d'amorçage à une direction permanente et fructueuse ; mais plus généralement, comme nous venons de le dire, elle n'en constituera qu'un épisode, qu'un aspect.

L'importance de cette direction de la conscience, du point de vue qui nous occupe ici, peut être démontrée de différentes manières.

Il y a lieu de croire que dans plus d'un cas, certaines aberrations sexuelles, qui en fait ne seront confessées comme péchés que plus tard, ont été contractées bien avant l'adolescence, en particulier entre 10 et 14 ans, lorsque le garçon ignore encore la nature du mal. En effet il peut ressentir une certaine honte à parler ou à s'occuper des nouvelles sensations qu'il éprouve, des nouveaux problèmes qui le préoccupent, mais il serait faux, pensons-nous, de croire que l'enfant se rende toujours compte que ces actes, ces curiosités sont des péchés défendus par Dieu, en d'autres mots, qu'il identifie facilement ces actes, ces préoccupations avec l'objet du sixième commandement.

D'autant plus que les corrupteurs ont intérêt à le cacher, que l'enseignement religieux reste vague et que beaucoup de parents se soucient fort peu de former en cette matière la conscience de leurs enfants. Il faut donc parfois toute une évolution, — si le garçon n'est pas aidé individuellement, — avant qu'il en arrive à identifier l'impureté avec ses nouveaux comportements. Les cas existent de jeunes gens ayant pratiqué le péché solitaire, jusqu'à l'âge de 18 ans, avec une entière bonne foi.

Mais cette connaissance trop indéterminée des actes défendus par le sixième commandement chez le garçon, abandonné à lui-même, et victime d'un enseignement scolaire trop général, peut également produire l'effet opposé. Il se rencontre des garçons confondant, jusqu'à 15 ans et au delà, l'impureté avec la grossièreté ou avec de simples incivilités, bien plus avec le manque de propreté corporelle, se troublant ainsi inutilement la conscience et se confessant pendant des années en des formules stéréotypées, de péchés inexistants. Il en existe, par exemple, qui jusqu'à 20 ans sont convaincus que regarder une jeune fille en rue constitue, de soi, la matière grave du péché d'impureté. Nous n'avons pas à expliquer ici ces erreurs ; il nous suffit de savoir qu'elles se rencontrent et qu'elles peuvent causer de grands dommages dans l'âme de nos jeunes gens.

Si, en effet, l'adolescence est une période de souffrances et de luttes, c'est pour beaucoup de garçons, moins, pensons-nous, parce qu'ils ont à résister à des tentations plus violentes, que parce qu'ils combattent avec trop de contention et d'inquiétude pour un bien qu'ils voudraient conquérir de force et d'un seul coup : la chasteté. Car tout prêtre doit être persuadé que nos jeunes gens, à de rares exceptions près, désirent sérieusement rester chastes ou, plus exactement, le devenir !

Or chez un grand nombre d'entre eux, surtout parmi nos collégiens habitant les grandes villes, la victoire est rendue plus difficile par le manque d'hygiène psychique, en particulier par le déséquilibre entre une vie intérieure trop intense et le réalisme de l'action, et *non moins par une conscience mal éclairée ou exagérément troublée.* Ils s'imaginent facilement avoir consenti à une tentation, lorsqu'ils n'ont fait qu'en percevoir l'attraction.

Surtout les pensées et les représentations impures les inquiètent. Au sujet des actes impudiques en général leurs idées sont souvent faussées. Voici ce qu'écrivait à ce sujet un confesseur expérimenté : « Il arrivera souvent, pensons-nous, entre enfants du peuple, que des plaisanteries, regards et gestes, contraires à la modestie, ne seront pas matière grave. Or, si nous nous contentons d'enseigner que les péchés contre la pureté sont toujours graves dès qu'ils sont commis avec pleine connaissance et entier consentement, la plupart de ces enfants croiront que ces actes, si fréquents, hélas, parmi eux, — et

auxquels la légèreté et le respect humain entraînent souvent de petits garçons relativement bons, — constituent autant de péchés mortels, et par suite de cette fausse conscience, ils se souilleront en effet de beaucoup de péchés graves. D'autre part quand ils seront devenus plus grands, ils comprendront que ces manquements à la modestie ne sont pas des fautes mortelles, et ils en arriveront à conclure que les autres actes, — réellement graves ceux-là, — sont aussi des bagatelles » (9).

Cette connaissance plus ou moins confuse de l'objet du sixième commandement entraîne encore d'autres conséquences déplorables. Par peur de commettre un péché, certains négligent parfois des soins hygiéniques importants. Pour d'autres une fête de famille, une partie de danse, très innocente par ailleurs, devient un martyre. Ils ne se sentent plus à l'aise sur la plate-forme d'un tram lorsqu'ils doivent stationner à côté d'une jeune fille, et ils ne peuvent plus se conduire simplement à l'égard de l'amie de leur sœur. Une séance de cinéma, même organisée par le collège, les trouble pour tout un temps, etc., etc.

Persuadés qu'ils doivent fuir ces « occasions prochaines de péchés », ils s'isolent pour finalement se désespérer et se plaindre que la morale chrétienne impose des obligations, impossibles à observer en dehors des couvents.

Des faits semblables sont à mettre en partie au compte d'une imagination surexcitée, mais également d'une conscience insuffisamment formée. Ces garçons ont besoin d'une direction permanente.

Or, qu'on ne croie pas que cette catégorie de jeunes gens prudes constitue une exception. Plus nombreux que certains éducateurs ne le soupçonnent, sont ceux qui commencent à l'époque de la prépuberté une crise de scrupules et d'inquiétude, sans qu'en apparaissent à l'extérieur des signes visibles. Certains, et parmi ceux qui donnaient les plus belles promesses, perdent là leur élan vers la perfection et même, parfois, une vocation. Craignant d'avoir commis un péché mortel, ou tout au moins honteux de leurs rechutes continuelles, et découragés, ils commencent par omettre plus fréquemment la Sainte Communion. Désarmés de la sorte, ils en arriveront après quelque temps à abandonner également la confession régulière et deviendront insensibles aux réalités spirituelles.

L'effort conjugué des *parents* et des *prêtres* devrait donc tendre à *hâter pour un plus grand nombre* le moment auquel les garçons se laissent diriger par un prêtre sage et expérimenté, *ayant réussi à mériter leur confiance.*

Ainsi que nous l'avons vu, 43 % des élèves de nos collèges les quittent sans jamais avoir entendu en particulier, sur des problèmes aussi

(9) *La confession des petits enfants.* Extrait des *Annales des Prêtres-Adorateurs,* p. 28-29, s. a.

importants, une parole de prêtre. Or nous avons des raisons de croire que parmi eux se trouvent parfois les cas les plus alarmants. Quant aux autres qui eurent le bonheur d'être aidés par un prêtre, nous avons pu constater que la plupart du temps son intervention avait été tardive, après que d'autres influences eurent mis le trouble dans leur âme.

Il semble d'ailleurs qu'il soit plus facile, pendant la prépuberté, quand le garçon témoigne une franchise spontanée envers toute personne compréhensive et sympathique et qu'il trouve tout naturel que le prêtre s'intéresse à lui, d'habituer le garçon à s'ouvrir à celui-ci, plus facile, pensons-nous, que plus tard, quand le garçon retranchera ses luttes et ses souffrances derrière une réserve farouche.

D'autre part, n'est-il pas plus avantageux d'aider un garçon à se débarrasser éventuellement d'une mauvaise habitude ou d'une curiosité malsaine, — et en tout cas de l'en préserver, — à une époque où il domine plus facilement ses impressions, qu'au moment du déséquilibre nerveux et psychique qui caractérise la puberté, ou lorsque le mal se sera profondément enraciné, comme c'est le cas, hélas, chez ces pauvres naufragés, repêchés à la dernière minute et à qui, si facilement, on eût pu épargner certaines mésaventures ?

Walter SMET, S. I.

LE PRETRE ET LA LITTERATURE.

A qui entreprend de déterminer l'attitude idéale du prêtre en face de la littérature, deux problèmes distincts se posent : le problème du prêtre écrivain et le problème du prêtre amateur de littérature. Seul ce dernier fera ici l'objet d'une étude détaillée qui, d'ailleurs, ne prétendra nullement épuiser le sujet.

Mais avant d'aborder cet examen, il sera peut-être intéressant d'esquisser, en traits rapides, les aspects essentiels du premier problème. De cet aperçu sommaire se dégageront, sans doute, quelques indications capables de préciser le second problème et d'orienter la recherche d'une solution.

I. LE PRETRE ECRIVAIN.

Parler de littérature sacerdotale, c'est, en premier lieu, étudier un fait. Il existe des prêtres écrivains. Sous ce nom, nous ne désignons pas les innombrables auteurs de livres de spiritualité, ni le groupe plus restreint des théologiens, des philosophes, des historiens. Ici, comme dans le reste de notre exposé, nous entendons le terme « littérature » dans son sens ordinaire et restreint. Il s'agit donc de prêtres poètes, romanciers, dramaturges, essayistes, critiques littéraires.

Qu'il en existe, et qu'ils tiennent un rang relativement honorable parmi les hommes de lettres, le fait est incontestable. Quelques noms, pris au hasard, convaincraient les sceptiques, s'il en était : René Fernandat et Louis Le Cardonnel, Henri Bremond, Victor Poucel et Jean Calvet, Guido Gezelle et Camille Melloy, Robert-Hugh Benson et Gérard Manley Hopkins, Pierre Lippert et Ladislas Mécs.

Dans ce vaste domaine, il faudrait procéder à une enquête détaillée dont quelques-uns des objectifs pourraient se formuler ainsi : dans quels genres littéraires le prêtre s'exerce-t-il le plus souvent et réussit-il le mieux ? Pourquoi ses rares essais de romancier ont-ils généralement échoué ? Quels sont les thèmes habituels et les caractères particuliers de la poésie sacerdotale ? Quelles préoccupations guident le prêtre dans la critique littéraire et comment le différencient-elles de ses confrères laïques ?

Cette investigation terminée, et en s'appuyant sur les conclusions qui s'en dégageraient, on pourrait aborder une question infiniment plus complexe, une question de droit, si on peut dire. Nous l'énoncerions en ces termes : l'état sacerdotal est-il psychologiquement compatible, et au même degré, avec l'état de romancier, de poète, de

critique littéraire ? Vocation sacerdotale et vocation littéraire vont-elles se gêner mutuellement dans le même sujet, ou bien, au contraire, pourront-elles s'y déployer à l'aise, sans qu'aucune ne doive s'effacer devant l'autre, sans que toutes deux ne soient irrémédiablement comprimées dans leur coexistence ?

Une réponse complète exigerait d'amples développements. Bornons-nous à marquer quelques points de repère qui, seuls, importent pour la suite de notre exposé. Il est bien évident que certaines expériences personnelles seront toujours interdites au prêtre, et, avec elles, certaines sources de la poésie et du roman. Mais d'autres expériences lui sont réservées, plus hautes et spirituelles. On ne voit pas, a priori, pourquoi le sentiment religieux paralyserait l'expression lyrique, ni de quel droit les lois du roman s'opposeraient à des études psychologiques dont les rapports charnels ne constitueraient pas l'obsédant et exclusif souci.

Raisonner ainsi, c'est, nous ne l'ignorons pas, poser, dans toute son acuité, et en l'aiguisant encore, le problème du roman catholique et même de la littérature catholique en général. Que le danger de « falsifier la vie », de l'édulcorer en récits édifiants, existe au maximum pour le prêtre romancier dès qu'il s'avise de toucher certains sujets, nous le reconnaissons volontiers. Mais autre chose est de lui interdire, pour ce motif, toute incursion dans le roman et, plus encore, comme le fait s'est produit récemment à propos de Louis Le Cardonnel, de contester la possibilité même d'une poésie sacerdotale. Le malentendu ne provient-il pas d'une fausse conception des rapports entre le profane et le sacré ? Non content d'affirmer leur distinction légitime, on imagine, entre les deux, une rupture absolue, une solution de continuité, une incompatibilité radicale, comme si toute la nature humaine n'aspirait pas à Dieu, comme si toute religion, et spécialement le christianisme authentique, n'exigeait pas de s'incarner. Nous y reviendrons.

II. LE PRETRE AMATEUR DE LITTERATURE.

A. *Une antinomie à résoudre.*

Abordons, à présent, notre principal sujet. Ici, de nouveau, partons des faits. Et puisqu'il s'agit de prêtres qui sont, en même temps, amateurs de littérature, force est de constater qu'ils ne sont pas majorité et que le clergé, dans son ensemble, témoigne plutôt de la méfiance à leur égard. Une méfiance, hâtons-nous de l'ajouter, qui va rarement jusqu'à l'interdit formel et absolu.

C'est une distraction nécessaire, concèdent les uns, au même titre que le whist ou la pêche à la ligne, simple récréation sans importance, mais non sans danger. D'autres, plus soucieux d'apostolat efficace, y voient un moyen de cultiver les facultés de sensibilité et d'imagina

tion, indispensables à l'action sur autrui. Ils admettent aussi que professeurs, éducateurs, directeurs de conscience s'efforcent d'être suffisamment informés pour donner des conseils appropriés en matière de lectures. Ils avouent même qu'en plus d'un cas les meilleures pages d'un roman pourront aider à deviner un caractère énigmatique ou à explorer un milieu social inaccessible. Des gens avisés ajoutent que le souci de ne pas perdre contact avec la « bonne société » impose de s'intéresser au dernier succès de librairie. Ces concessions faites, il reste encore à plus d'un membre du clergé une réserve de compréhension bienveillante pour tel confrère qui a gardé de son passage dans l'enseignement le goût des belles-lettres, pour tel séminariste qui parle de Claudel ou de Péguy avec une ferveur d'adolescent, mais ce n'est pas sans un sourire discret... et agacé.

Voilà, en mettant les choses au mieux, l'effort de sympathie dont se tempèrent les suspicions ecclésiastiques. En bref, il s'agit d'une tendance à autoriser et même à recommander, au profit de l'apostolat et des nécessités sociales, un certain usage utilitaire de la littérature. Mais l'amour des lettres comme telles, en elles-mêmes et pour elles-mêmes, n'est pas admis pour autant. Voici donc maintenant les reproches qu'il encourt de la part de ce clergé si tolérant jusqu'ici.

Ces griefs sont multiples et prennent les formes les plus diverses. Il semble pourtant qu'on puisse les ramener à trois affirmations principales : l'étude de la littérature est chose vaine et inutile ; elle est chose superficielle et subjective ; elle est chose mondaine et profane.

Le premier reproche vient des hommes d'action. Le goût de la littérature, disent-ils, ne comporte guère pour l'apostolat que des inconvénients graves, dont le moindre est la perte de temps. A quoi bon s'intéresser aux complications sentimentales de personnages imaginaires ? Quel profit tirer du contact avec un monde de rêve et de poésie ? Pourquoi se préoccuper de phrases harmonieuses et de mots choisis ? Le prêtre ne pourra qu'y émousser son sens du réel, y énerver ses facultés d'action.

La littérature affirme de plus en plus qu'elle ne poursuit aucun but utilitaire ; elle tient à proclamer son indépendance, sinon toujours à l'égard d'une doctrine, du moins à l'égard des exigences de l'activité individuelle et sociale. Les formules d'un art ésotérique, l'obscurité voulue, les difficultés de vocabulaire et de syntaxe qui défendent l'accès des œuvres de certaines écoles, manifestent, sous des formes extrêmes, une tendance commune à toute littérature : la volonté de se séparer de la foule et de vivre dans un domaine fermé. Que le prêtre n'aille pas s'égarer dans ce monde irréel, quand des tâches urgentes et multiples réclament de lui un effort constant de réalisme, de clair-

voyance et de dévouement ! Et qu'il fuie plus que tout la tentation du dilettantisme ! Ainsi s'expriment les partisans de l'action.

Le langage de certains intellectuels n'est pas moins dur. A les entendre, rien de plus pernicieux pour l'esprit que la prétention de prendre au sérieux les études littéraires et de voir en elles plus et mieux qu'un agréable délassement.

Pour s'en convaincre, il suffit, assurent-ils, de consulter les critiques littéraires. Une extrême confusion règne dans leurs avis : pas un critère d'appréciation qui soit exactement précisé et communément accepté, pas une conclusion qu'on puisse considérer comme unanime et définitive. Depuis quand Ronsard compte-t-il parmi les grands poètes, et pour combien de temps ? Qui l'emporte, Malherbe ou Villon, Fénelon ou Bossuet, Shakespeare ou Racine ? Est-ce Boileau qui a fixé l'art poétique français, ou bien Verlaine ? Claudel a-t-il créé des chefs-d'œuvre, ou bien son lyrisme heurté ne connaît-il qu'un éphémère succès de snobisme ? Chacun a sa réponse. Naguère, le moindre journaliste, dans n'importe quel feuilleton, expliquait d'abondance les raisons péremptoires pour lesquelles, sans conteste, Mauriac n'avait pas de talent.

Au vrai, les œuvres ainsi jugées paraissent moins l'objet d'un examen attentif que le prétexte et l'occasion de considérations purement personnelles. Encore si ces vagues impressions pouvaient prétendre, en théorie, atteindre une vérité psychologique quelconque ! Il n'en est rien. Que nous cachent les mots d'un écrivain ? Quelles expériences intérieures, quels sentiments complexes veulent-ils exprimer ? Impossible de le savoir : le langage n'est qu'énigme dès qu'il vise à décrire le moi intime, l'introspection est strictement individuelle et donc incommunicable. Aucune base stable, par conséquent, à ces prétendues études littéraires, aucune méthode possible, aucun résultat valable. C'est ici le domaine des approximations contradictoires, des suppositions gratuites. Pense-t-on que l'intelligence puisse ainsi, sans danger, renier ses lois essentielles de rigueur et de précision ?

Le réquisitoire est sévère. Cependant, le grief le plus grave, le troisième et le dernier, reste encore à formuler : il appartient aux défenseurs de la vie spirituelle de l'articuler.

Les écrits littéraires, affirment-ils en substance, ne reconnaissent pas la primauté des valeurs morales et religieuses : ils les attaquent parfois, le plus souvent ils les ignorent. Les grandes œuvres du très chrétien XVII^e^ siècle français en fournissent un exemple typique : l'absence de Dieu et de la grâce apparaît comme un caractère essentiel de ce classicisme fermé. *Polyeucte, Esther* et *Athalie* font exception, sans doute, mais en prouvant que, dans leurs tragédies, Corneille et Racine ne s'inspirent de leurs convictions personnelles que

lorsque le choix du sujet le leur impose. Que dire alors du scepticisme de Montaigne et du rationalisme de Voltaire ? Comment accepter les débordements du romantisme sous toutes ses formes, les audaces et les grossièretés du réalisme ? Le théâtre et le roman ne vivent que de l'exploitation de thèmes délicats, sans aucun souci des exigences morales. La poésie elle-même, qui, par définition, devrait ennoblir l'homme, se met trop facilement au service de ses passions.

En réalité, il ne faut pas s'en étonner. Ce sont là les conséquences fatales de la position d'indépendance adoptée par tous les littérateurs : ils n'admettent pas d'autres lois que celles de leur art, pas d'autres directives que la fidélité à leur libre inspiration. Il y a plus : cet affranchissement va parfois jusqu'à ériger la littérature en culte de l'art pour l'art ou en religion du sentiment. En tout cas, et dans l'hypothèse la plus favorable, on pénètre ici dans un monde profane dont l'atmosphère trouble ou appauvrie ne contient aucun souffle de spiritualité authentique, où pas une échappée n'ouvre une issue franche vers Dieu. Qu'y viendrait faire le prêtre ? Affaiblir la robustesse de sa foi et de son idéal sacerdotal ? Risquer de perdre la tranquillité du cœur et des sens ? S'encombrer l'esprit de vérités incomplètes et d'images troublantes ? Qu'il se tienne à l'écart : il est l'homme de Dieu, la littérature est chose mondaine et profane.

Telles sont, semble-t-il, les trois principales objections que rencontrent, dans le clergé, les amateurs de littérature : mis en garde contre des préoccupations stériles pour l'action, dangereuses pour l'intelligence, opposées à la vie spirituelle, ils s'entendent conseiller une abstention presque complète et n'obtiennent que de justesse les concessions mentionnées plus haut. Pareil état d'esprit indique bien une tendance générale à interdire les études littéraires faites directement pour elles-mêmes et à ne les permettre que de façon indirecte et accidentelle, pour des motifs extrinsèques à la littérature.

Il ne faut pas se dissimuler la gravité de cette opposition. Si les arguments qu'elle apporte, et qui ne manquent pas toujours de pertinence, s'avéraient fondés et irréfutables, il ne resterait de choix au prêtre qu'entre ses obligations sacerdotales et ses goûts littéraires. Le problème est donc de savoir si une telle option s'impose. N'existe-t-il pas un compromis possible, ou mieux, une synthèse supérieure qui conserve et renforce l'un par l'autre les deux termes de l'alternative ?

Il importe de considérer avec attention les éléments de ce débat et d'en chercher la solution la plus objective. Nous y insistons, parce que la tendance spontanée des amateurs de littérature est de rejeter en bloc, sans autre forme de procès, les objections qui leur sont faites. Les uns, dominés par des goûts instinctifs, n'ont pas l'air de se douter qu'un réel problème se pose et que leurs propos excessifs, leurs atti-

tudes impulsives fournissent à leurs opposants des arguments de poids. D'autres, plus réfléchis et pondérés, ne veulent pas s'attarder à se justifier : ils ressentent trop vivement combien, dans leur cas personnel, ces suspicions manquent de bien-fondé ; réalisant concrètement qu'ils ont raison, ils se soucient fort peu de tirer au clair et d'expliquer les motifs convaincants de leur bon droit. Il arrive même que, piqués au vif dans leur susceptibilité, ils accentuent encore leur point de vue, comme pour provoquer l'adversaire. De part et d'autre, les opinions se raidissent, et le conflit d'idées évolue rapidement en conflit de tempéraments. Essayons pourtant de renouer le dialogue.

B. *Un essai de solution.*

Notre dessein n'est évidemment pas de présenter un plaidoyer complet en faveur de la littérature. Une telle entreprise exigerait, pour réussir pleinement, de se rattacher à l'exposé cohérent d'une philosophie chrétienne et sacerdotale de la culture : de principes généraux dûment prouvés, on déduirait les conséquences pratiques concernant l'attitude du prêtre en face des œuvres littéraires. Il faudrait, pour s'aventurer dans ces domaines encore trop peu explorés, une hardiesse et une compétence qui nous manquent. Est-il sûr, d'ailleurs, qu'une telle démonstration résoudrait toutes les difficultés ? Dans la plupart des discussions qui touchent aux rapports du temporel et du spirituel, de l'humanisme et de la religion, de la nature et de la grâce, et nous examinons précisément un problème de cet ordre, il est relativement aisé, à la lumière d'une théologie de l'Incarnation, de se mettre d'accord sur un ensemble de généralités théoriques, mais il est beaucoup moins facile de déterminer, dans le concret, la possibilité psychologique et les applications pratiques de ces affirmations doctrinales.

Ce n'est pas non plus qu'il entre dans nos intentions d'envisager les innombrables aspects particuliers qu'un débat comme celui-ci revêt nécessairement. Nous écartons notamment, parce qu'elles appellent des réponses strictement individuelles, deux questions capitales : d'une part, la question de l'importance relative que le prêtre peut ou doit accorder aux lectures littéraires dans l'ensemble de ses occupations ; d'autre part, la question du choix qu'il opérera parmi toutes les œuvres publiées, afin de se conformer aux normes de la morale et aux exigences de sa conscience. Dans ces deux cas, une casuistique très complexe veillera au respect des grands principes qu'enseigne la théologie.

L'essai de solution que nous proposons consistera simplement à définir une des conceptions possibles de l'étude des lettres et à montrer qu'elle réalise une synthèse harmonieuse de l'esprit sacerdotal et des goûts littéraires. Pour prévenir tout malentendu, nous tenons à déclarer que nous ne considérons pas cette conception comme la

seule que puisse adopter le prêtre sans renoncer à ses préoccupations essentielles. Est-elle la meilleure solution du conflit ? Certes, nous inclinons à le penser, mais nous ne prétendons pas imposer nos préférences. Il nous suffit de prouver qu'elle résoud vraiment l'antinomie.

1) *La littérature, expression d'attitudes de vie.*

Insistons, au départ, sur une constatation fondamentale : la plupart des grandes œuvres littéraires impliquent, au cœur d'elles-mêmes et comme foyer central de rayonnement, une certaine attitude totale prise par leur auteur devant le monde et la vie.

Une attitude devant la vie, avons-nous dit, et non pas une conception de la vie. Car toutes ces œuvres ne procèdent pas d'un système philosophique ou religieux, ni même d'une pensée réfléchie qui aurait envisagé les problèmes de l'existence, mais toutes, du moins les œuvres durables et dignes d'intérêt, prennent leur source dans une personnalité humaine qui a adopté, sans peser ses motifs, peut-être, ni s'interroger sur ses raisons, une orientation foncière d'esprit et de sentiments, un choix vivant de quelques valeurs.

Il s'agit d'une fusion complexe d'idées et de préférences, de réactions spontanées et d'options libres, d'habitudes mentales, de vouloirs profonds et de désirs inconscients qui fondent l'unité psychologique et dessinent la physionomie spirituelle de chaque individu. Là réside le vrai caractère d'une personne : non pas une juxtaposition de tendances, ni un mécanisme aux pièces multiples, mais le nœud vital, le ressort secret, l'âme de l'âme. Cette attitude générale, unique, profonde, entraîne et explique, en chacun, les diverses attitudes qu'il prend en face des réalités particulières de la pensée et de l'action : en face de lui-même et des autres, en face de la religion et de l'au-delà, du sort présent de l'homme et de sa destinée, en face du travail et de la famille, de l'univers visible et du progrès, en face de l'amour et de la souffrance, de l'existence quotidienne et des événements de l'histoire. Elle constitue, si on nous permet cette expression, une sorte de métaphysique et de morale concrètes et individuelles. Les principes qu'elle contient logiquement n'y existent qu'à l'état implicite ; peut-être même se contrediraient-ils entre eux si on les dégageait de leur contexte vivant pour les formuler rationnellement. Mais ce contexte vivant, précisément, les pénètre et les unifie, en même temps qu'il les nuance d'une façon unique, car, dans cette retraite intérieure de lui-même, aucun individu ne ressemble exactement à un autre.

Les grands écrivains, ceux-là, justement, dont l'humanité s'est développée et enrichie en profondeur, se caractérisent, plus encore que la plupart des hommes, par une attitude devant la vie, par une attitude de vie. Ainsi s'explique leur influence : par delà les mots et les fictions, le lecteur communique avec une vie. Les prestiges de l'art et du style, les ressources de l'imagination manifestent moins un ef-

fort conscient et volontaire de composition qu'une réaction spontanée de la personnalité profonde et une expression jaillissante des richesses intérieures.

Le romancier lui-même, qui semblerait, par définition, avoir pour rôle de se soumettre à un donné objectif, crée ses personnages de sa propre substance autant et même plus que de ses observations extérieures. Celles-ci, elles-mêmes, portent l'empreinte de la sensibilité individuelle qui les perçoit : René Bazin ne décrit pas la paysannerie française sous le même angle que Joseph de Pesquidoux ou qu'Alphonse de Châteaubriant ; André Maurois et Jean Giraudoux présentent des images différentes de la haute bourgeoisie.

A cette conception de la littérature comme expression d'attitudes de vie, on pourrait opposer deux grosses objections.

Une objection de principe, d'abord : pareille définition, dirait-on, suppose que toute œuvre littéraire se mette au service d'une doctrine, s'affiche comme l'illustration ou la défense d'une thèse. Or, rien de plus contraire à l'essence de la littérature qui est spontanéité, création libre et individuelle, exigence impérieuse d'une inspiration personnelle et indépendante.

Que répondre ? Ceci simplement, semble-t-il : supposés même établis, dans la rigueur qu'on leur attribue, les droits absolus de l'artiste créateur, problème ardu qu'il vaut mieux ne pas aborder dans le cadre de cette étude, notre conception de la littérature ne contredit nullement cette souveraineté. Elle affirme uniquement que la compréhension complète d'une œuvre et son explication dernière ne pourront se découvrir que par la connaissance, dans cette œuvre, de l'attitude que son auteur adopte devant la vie.

Cette attitude n'est pas une idée abstraite, mais une manière de penser et de vivre, un comportement total de l'être spirituel. Elle influence nécessairement toute activité de l'écrivain, et spécialement son activité d'écrivain, parce que, en règle générale, il s'y engage lui-même au maximum ; mais lui n'a pas conscience de ces liens, le plus souvent du moins, et, en tout cas, ce n'est jamais dans le but de justifier son attitude ou de la proposer comme règle de conduite qu'il fait œuvre proprement littéraire.

Pareille influence, c'est bien évident, diffère, du tout au tout, de la sujétion consciente et voulue, artificielle aussi, que les romans dits « à thèse » requièrent, a priori, entre une doctrine explicite et l'invention artistique. Les idées particulières et les formules précises que le récit veut démontrer appartiennent, sans doute, à la personnalité de l'auteur, mais elles n'en constituent pas la partie la plus vivante et la plus riche. Schémas rigides et appauvris, résidus partiels d'expériences confuses, mais amples et multiples, elles expriment, à la surface de l'être, une réalité intime infiniment plus complexe qui

y apparaît plus ou moins défigurée et falsifiée. Souvent cependant, malgré le carcan que lui impose une œuvre ainsi conçue, la vérité profonde parviendra à jaillir encore et à se révéler, ne fût-ce que par un détail de composition ou par un certain frémissement de la phrase. Il arrivera même que le moi superficiel et abstrait contredise le vrai moi intérieur : les traces de ce conflit n'échapperont pas au lecteur attentif. Plusieurs grands romans de Bourget, notamment, sous leur allure quasi géométrique, laissent deviner une secrète protestation contre la théorie trop anguleuse qu'ils veulent construire, semblables à des palimpsestes où le texte primitif corrigerait à l'avance le texte plus récent.

Une seconde objection pourrait partir des faits et reprocher à notre conception de ne valoir que pour certaines œuvres littéraires, non pour toutes indistinctement.

La littérature ne révélerait des physionomies morales et des attitudes de vie qu'à des époques bien déterminées, aux époques d'inquiétude, quand les esprits troublés cherchent de nouvelles raisons de vivre. Les écrivains, atteints plus que d'autres par cette anxiété, pressentent aussi plus nettement les directions originales où vont s'engager la pensée et l'action. Il est alors question de la « mission » des écrivains, du « message » qu'ils ont charge d'apporter à leurs contemporains. Dans les lettres françaises, c'est la Renaissance, le Romantisme, le début du symbolisme, les quarante dernières années avec Barrès, Proust, Péguy, Gide, Claudel et leurs disciples.

Il est important de noter que les règles de composition et de style paraissent, à ces auteurs, des éléments secondaires, dans la mesure du moins où elles s'imposent du dehors comme des prescriptions d'école et risquent ainsi d'entraver l'expression totale de leur personnalité. Barrès rompt les cadences trop régulières de la prose française et imprime à sa phrase le frémissement même, heurté et multiple, de sa sensibilité. Péguy, sans souci du lecteur, s'abandonne au flux, et au reflux, et aux arrêts, et aux retours de sa méditation, fidèle uniquement à la naissance et aux mouvements de sa pensée. Claudel crée son langage et taille ses mots dans la rude étoffe d'un monde énorme et prodigieux.

On remarquera aussi l'efflorescence que connaît alors un genre littéraire situé à mi-chemin entre le journal intime et l'exposé philosophique, une sorte d'essai moral où l'expérience vitale de l'auteur tend à s'exprimer en art de vivre valable pour tous. De grandes œuvres récentes répondent à cette définition : *Souffrances et bonheur du chrétien* de François Mauriac, *L'Amitié* d'Abel Bonnard, *La possession du monde* de Georges Duhamel, *Les vraies richesses* de Jean Giono. Ici la littérature apparaît comme l'expression, non seulement d'attitudes de vie, mais même de conceptions de vie.

Cependant, continueraient nos opposants, si toute une zone de l'histoire littéraire s'accommode parfaitement de votre théorie, une autre zone, non moins importante, celle qui englobe les œuvres réalisées aux moments d'apogée ou de stabilité d'une civilisation, semble y répugner et même la contredire formellement. Car l'atmosphère spirituelle, le climat d'une société connaît des alternatives de trouble et de calme. Aux périodes d'inquiétude succèdent les périodes d'apaisement, où les meilleurs esprits acceptent unanimement une certaine philosophie pratique de l'existence et adoptent, pour l'essentiel, une même attitude devant la vie. Dans de telles circonstances, la littérature se détourne, d'instinct, des problèmes de sensibilité religieuse et morale, si ce n'est pour acquiescer à la solution commune qui leur est donnée. A l'effervescence de la Renaissance française fait suite le siècle de Louis XIV, avec ses grands dogmes monarchiques et chrétiens : les soucis d'analyse psychologique détaillée et, surtout, de fidélité à des règles précises de composition et de style remplacent les préoccupations plus profondes et synthétiques d'attitude devant la vie. Théophile Gautier et Leconte de Lisle supplantent Alfred de Musset. Moréas et la réaction néo-classique veulent effacer jusqu'au souvenir du symbolisme.

Ces retours périodiques à une conception plus restreinte du rôle de la littérature manifestent une tendance commune à laquelle Paul Valéry, dans des pages subtiles et fortes, donne le nom de « classicisme ». L'auteur de *Monsieur Teste* entend par là le point de vue qui tend à faire de la création littéraire une obéissance rigoureuse à des lois gratuites et exigeantes dont la difficulté même suscite la virtuosité de l'artiste. Le choix du sujet importe moins que l'observation de règles conventionnelles et impérieuses. D'où la reprise indéfinie de thèmes déjà exploités, l'imitation nécessaire de l'antiquité. Seule compte vraiment la fidélité croissante aux trois unités, à la prosodie régulière, à des formes toujours plus étroites et contraignantes. Illusion, par conséquent, d'espérer découvrir dans le classicisme ainsi défini des personnalités vivantes et vivifiantes. Les tragédies de Corneille et de Racine permettent-elles de prendre contact avec les options profondes de leurs auteurs devant les grandes réalités ? Les sonnets de Heredia introduisent-ils dans une âme ?

En réponse à cette objection capitale, nous formulerons deux simples remarques.

Tout d'abord, n'y a-t-il pas quelque simplification excessive dans l'affirmation prétendant que la littérature des époques de civilisation stable ne descend jamais jusqu'aux régions intérieures où s'élabore le choix des valeurs absolues ? Car, enfin, un écrivain est homme avant d'être membre d'une société, et, peut-être même, d'autant meilleur écrivain qu'il est plus homme et moins conformiste, moins servilement

tributaire de son siècle. L'auteur peut-il toujours, en lui, étouffer l'homme, et empêcher son œuvre de refléter l'attitude personnelle qu'il a adoptée devant la vie ? Aussi l'inquiétude spirituelle, aux périodes les moins inquiètes, ne cesse d'avoir ses témoins. Pascal et Molière appartiennent au XVII[e] siècle comme Corneille et Boileau : oserons-nous les appeler des « classiques » au sens où Paul Valéry comprend ce terme ?

Remarquons ensuite, ce sera notre seconde réponse, que les plus « classiques » eux-mêmes, les plus décidés à rester impersonnels et à ne considérer dans l'art d'écrire qu'un jeu supérieur à conduire en beauté selon des règles préétablies, ne réussissent pas à garder étrangère à leur vie profonde leur activité littéraire. Malgré les législations de Boileau, en dépit des réglementations du Parnasse, l'unité de la personnalité subsiste chez l'écrivain. Impossible de séparer l'auteur de l'homme, impossible au poète d'oublier qu'il est chrétien ou désespéré, alors même que son école lui enjoint de se borner à la description objective de la nature, alors même qu'il juge légitimes pareils décrets et s'applique, consciemment et consciencieusement, à y obéir. Contre son gré, sans doute, et son dessein le plus formel, Racine nous ouvre d'étonnantes perspectives jusqu'au fond de lui-même. L'extrême discrétion, la pudeur presque farouche dont il s'enveloppe pour préserver les régions secrètes de son âme, lui ôtent toute défiance dès qu'il croit avoir assuré les précautions nécessaires de réserve et de retenue. Mais le choix de ses intrigues, le caractère de ses héros, leurs cris spontanés et déchirants, et jusqu'au rythme de leurs plaintes sont plus révélateurs que les confidences les plus explicites. Certains accents, certains silences ne trompent pas, où perce l'émotion du moi intime. Et les poètes Parnassiens, si soucieux de « sculpter, limer, ciseler » leur art, si attentifs à demeurer impassibles, n'ont pas réussi à nous cacher leur sombre pessimisme.

2) *La position du lecteur.*

Nous avons donc constaté que l'ultime explication et la compréhension totale d'une œuvre littéraire résident dans le contact, au cœur même de cette œuvre, avec l'attitude que son auteur adopte devant la vie. Il nous faut déterminer maintenant quelle position prendra le lecteur à l'égard de la littérature ainsi envisagée.

a) *Deux positions extrêmes à rejeter.*

Deux positions extrêmes sont possibles, qui, dans leur rigueur, s'excluent l'une l'autre. Elles s'attachent uniquement, la première à juger, la seconde à comprendre l'attitude de vie qu'implique une œuvre littéraire.

La plupart des lecteurs veulent juger tout de suite, ou, du moins,

juger le plus tôt possible, sans prendre le temps et la peine de comprendre réellement. Nous ne nous en étonnons pas. En matière spéculative déjà, l'esprit a besoin d'une longue éducation et d'une continuelle vigilance pour ne pas précipiter ses conclusions. Or, il s'agit ici de bien autre chose que d'une question théorique. Ce ne sont pas deux idées, mais deux personnalités qui s'affrontent : celle du lecteur et celle de l'écrivain. D'emblée, il y va de tout, puisque la rencontre s'opère au centre vital, au nœud même de deux solutions apportées aux problèmes de l'existence, solutions vivantes et individuelles, à peine élaborées et formulées rationnellement, et donc peu susceptibles d'une comparaison et d'une discussion méthodiques, solutions pénétrées de sensibilité, d'habitudes, de réactions instinctives, de besoins psychologiques, et donc toutes frémissantes et comme explosives. Comment empêcher le premier mouvement de sympathie ou de répulsion de se prolonger et de s'affermir en jugement immédiat et définitif ? Tout examen ultérieur orienté par une adhésion ou un rejet préalables, la lecture ne se poursuivra que pour rassembler de nouveaux arguments en faveur d'une conclusion déjà établie.

Mais que valent cet accord ou ce dissentiment primitifs ? Ce que valent leurs motifs, évidemment, et il est permis de ne pas les surestimer. Il est permis surtout de remarquer qu'une telle tendance interdit, en cas de divergence spontanée entre le lecteur et l'écrivain, d'assimiler vraiment l'œuvre étudiée. Il y faudrait une sympathie, un effort patient de compréhension, incompatibles avec la condamnation portée. Ce verdict préliminaire, notons-le, ne provient pas nécessairement d'un différend doctrinal, pas plus que ce dernier n'entraîne fatalement un irréductible et total désaccord. On conçoit, par exemple, qu'un humaniste catholique éduqué à l'école de Virgile, de La Fontaine et de Fénelon, un Maurice Brillant ou un Paul Cazin, se rebiffe dès les premières lignes de Léon Bloy ou d'Ernest Hello, tandis qu'il accepterait, sans répugnance et presque sans difficulté, la compagnie de Montaigne et de Voltaire, voire d'Anatole France. Le plus souvent, cependant, un conflit sous-jacent d'ordre religieux, philosophique ou même politique explique et commande la sentence. Les cas de ce genre abondent dans la critique littéraire, et les études qui en résultent, lorsqu'elles procèdent d'esprits clairs, vigoureux, pénétrants, ne manquent pas toujours d'intelligence. Si Henri Massis prononce ses *Jugements* sans laisser à l'accusé le loisir de se défendre, s'il schématise et donc défigure la physionomie réelle de son adversaire, par contre, il souligne, avec force et franchise, les dangereuses erreurs où doivent aboutir, en stricte logique, certaines tendances des œuvres incriminées. Mais tous ne sauvegardent pas ainsi les avantages relatifs de cette méthode. Ceux qui y recourent, et les catholiques ne sont pas les moins nombreux, cèdent fréquemment à la tentation des procédés mesquins et malhonnêtes, censeurs qui, selon le mot cruel

de Mauriac, « se permettent tout ce dont ils ne croient pas être obligés de se confesser ».

Juger tout de suite comporte, d'ailleurs, presque autant d'inconvénients lorsque le jugement s'oriente immédiatement et sans restriction dans un sens favorable à l'auteur étudié. Les approbations hyperboliques et inconditionnées n'enferment guère plus de vérité que les dénigrements systématiques. Ce danger menace les lecteurs les plus mesurés et les plus indépendants. Qui oserait prétendre qu'un Thierry Maulnier, si fin et nuancé, presque trop subtil, dans ses analyses de Racine, reste impartial lorsqu'il apprécie les vers de son maître, Charles Maurras, et refuse d'avouer, lui, le farouche gardien des talismans poétiques, qu'ici le diamant pur se trouve parfois perdu dans un fatras d'idéologie, d'histoire et de mythologie ?

Vaut-il mieux, à l'extrême opposé, ne pas se préoccuper de juger, mais viser exclusivement à comprendre la personnalité morale qui se révèle au tréfonds des œuvres littéraires ? Lire et goûter ces œuvres consiste, alors, à réaliser en soi-même, avec ses moindres nuances, l'attitude de vie qu'adoptait l'auteur au moment d'écrire. Recherche patiente et complexe, tâtonnements progressifs, oubli total des points de vue propres du lecteur, réceptivité absolue ou, mieux, sympathie créatrice par laquelle une personnalité extérieure, celle de l'auteur, s'implante et grandit dans un esprit qui abandonne son autonomie et collabore lui-même à sa transformation éphémère, tel est le programme à accomplir. Il requiert des qualités peu communes de souplesse et de divination, une soumission active au donné, l'absence de préjugés et de préventions, une sensibilité mouvante qui perçoive les plus imperceptibles variations d'une psychologie étrangère, un goût passionné de la vie intérieure et de toutes les possibilités de l'âme humaine. Pareil idéal n'a pas découragé les meilleurs des critiques littéraires français. Sainte-Beuve est leur chef de file, Albert Thibaudet leur représentant le plus autorisé à l'époque contemporaine.

L'écueil d'une telle conception ? Certes, la pensée de l'auteur ne court ici nul danger d'être méconnue, mais la propre personnalité du lecteur se voit, elle, gravement menacée. Après avoir été, tour à tour et jusqu'au fond de moi-même, partisan de Montaigne et de Pascal, de Chateaubriand et de Rimbaud, de Giraudoux et de Montherlant, ou, plus exactement, après avoir adopté successivement, et même à la fois, les attitudes intérieures des écrivains dont les œuvres ont germé en moi, vais-je pouvoir me retrouver moi-même, dominer mes acquisitions, m'enrichir d'elles ? Ou, au contraire, à force d'expériences spirituelles contradictoires qui m'auront ployé en tout sens, n'aurai-je pas ébranlé ou même détruit cette structure profonde de mon être sans laquelle aucune personne humaine ne peut garder son individualité et son caractère ? Jacques Rivière, type du critique compréhensif,

lui qui, selon le beau témoignage de son adversaire Henri Massis, n'a jamais accepté de « parler par ouï-dire », s'est livré, avec la même ferveur intelligente, aux influences de Barrès, de Gide et de Claudel : tant d'efforts divergents n'ont-ils pas finalement éparpillé ses ressources vitales et exercé un effet dissolvant sur cette personnalité si riche ?

b) *Position de synthèse à adopter.*

Juger sans comprendre, comprendre sans juger : entre ces deux extrêmes, on voudrait choisir une position intermédiaire qui ne renonce pas aux avantages des solutions exclusives, tout en évitant leurs inconvénients. Est-il possible à la fois de comprendre et de juger, d'être ferme et vigoureux sans devenir fermé et fanatique, de respecter la personnalité d'autrui sans abdiquer la sienne ? Oui, certes, et une élite de critiques catholiques l'ont prouvé : Henri Bremond, Charles du Bos, Paul Archambault, Louis Chaigne, André Rousseaux. Essayons, à leur suite, d'examiner de plus près les tâches multiples et infiniment délicates que devra affronter le lecteur décidé à marcher dans cette voie.

Tout d'abord, il lui faudra comprendre, et ce n'est pas simple, une attitude de vie qui n'est jamais exactement la sienne, qui, peut-être, heurte ses croyances les plus vives, qui, en tout cas, sur un point ou sur un autre, s'oppose à ses sentiments intimes.

Du coup, un premier mouvement s'impose à lui qui est de résister à une impulsion instinctive de sympathie ou d'antipathie. S'interdire de considérer comme définitif et sans appel un jugement spontané dans une matière où les raisons de vivre sont engagées, demande une extrême vigueur d'esprit. Non point que cette réaction initiale soit, en elle-même, condamnable : elle témoigne souvent de convictions vivantes et fournit, d'ailleurs, une indication précieuse sur la valeur de l'œuvre. Mais une indication seulement : il faudra, de sang-froid, l'éprouver, la vérifier, la réfuter peut-être. Je dois me soustraire à l'impression d'agacement que me cause la lecture superficielle des *Mémoires d'Outre-Tombe ;* j'y reviendrai plus tard pour examiner, en connaissance de cause, si j'avais raison de parler d'infatuation, d'égotisme et de puérilité.

Cette indépendance acquise, le vrai travail d'exploration commence. L'entreprise se déroulera pour l'essentiel, puisqu'il s'agit de littérature, sur le terrain de l'œuvre écrite de l'auteur étudié. Page après page, livre après livre, sans hâte et sans impatience, je veux découvrir quelle personnalité s'abrite derrière ces fictions, anime ces élans. Je n'y parviendrai qu'en pénétrant moi-même à l'intérieur de l'œuvre, en renouvelant, si je puis dire, son jaillissement créateur et en expérimentant, en moi, les sources d'où elle est née. Connaissance par sym-

pathie, identique à la divination du caractère d'autrui à partir de gestes, de mots, d'actions complexes. Je ne puis négliger aucun indice : la moindre phrase, le choix d'un seul terme révèlent parfois beaucoup plus qu'une nuance accessoire. Peu à peu, l'œuvre entière se recompose en moi, l'auteur semble l'y créer à nouveau. Je coïncide avec elle, je coïncide avec lui.

Me voilà en contact direct avec une attitude de vie. J'en connais maintenant les éléments essentiels, je saisis les grands traits de son évolution. Pour que l'identification s'achève, je puis relire alors toute l'œuvre, et la relire encore. Chaque coup de sonde enrichit mon butin, toute nuance captée perfectionne ce portrait vivant qui s'anime de plus en plus. Comme d'un ami, la connaissance d'une œuvre littéraire n'est jamais complète. Au lecteur fervent, des révélations restent promises, des découvertes assurées. Charles du Bos le savait bien, qui intitulait *Approximations* les principales séries de ses études. Quelle patience, pourtant, quelle minutie, dans ces commentaires scrupuleux, où pas un détail, semble-t-il, n'échappe à sa perspicacité ! Ses *Notes au bas d'un grand texte,* le texte de neuf pages où Claudel raconte sa conversion, s'étendent sur plus de cent pages et constituent la meilleure interprétation de l'esprit profond du Claudélisme. « Approximations », déclare-t-il cependant, sans fausse modestie : il est trop sûr de n'avoir pas tout dit et d'avoir simplement introduit le lecteur au seuil d'une âme.

Jamais tout ne sera dit au sujet d'un grand écrivain : on peut toujours aller plus avant dans la connaissance d'un homme. Jamais, même, rien ne sera dit qui soit définitif : ici, en effet, il n'est pas question d'éléments distincts à découvrir séparément, mais bien d'une unité vivante à appréhender en un seul acte toujours perfectible. Libre à certains intellectuels de mépriser cette certitude mouvante où l'esprit doit continuellement vérifier et renouveler ses acquisitions antérieures, sans qu'il lui soit loisible d'en considérer une partie comme fixée et totalement inventoriée. Les sciences morales ne peuvent procéder autrement, dans la mesure, du moins, où elles veulent rejoindre une réalité individuelle et vivante : l'objet commande la méthode.

Un moment arrivera, néanmoins, où le lecteur estimera avec raison qu'il a poussé suffisamment loin, pour l'instant et à titre provisoire, son effort de compréhension d'une œuvre littéraire, mais ce ne sera pas avant que celle-ci lui ait révélé une personnalité cohérente, une attitude de vie qui s'avère humainement possible, capable de séduire un homme et digne d'être vécue, conforme à quelques aspirations essentielles de l'âme humaine. Auparavant, serait-il sûr, en effet, de n'avoir pas schématisé, caricaturé, faussé l'interprétation profonde ? Ce stade atteint, et alors seulement, il lui sera permis de songer au deuxième point de son programme qui est de porter un jugement de valeur. Je me refuse à condamner le Gide des *Nourritures terrestres*

avant d'avoir senti l'attirance de la ferveur qu'il me propose, avant d'avoir « réalisé » combien il serait bon et apaisant et libérateur de suivre « l'enfant prodigue » sur les routes illimitées d'un monde enchanteur et toujours neuf.

Mais, pour pénétrer jusqu'au fond de la personnalité morale d'un auteur, ses livres seuls suffisent-ils ? Ne peut-on pas, ne doit-on pas utiliser d'autres éléments ? Bien plus, puisqu'il s'agit d'atteindre une psychologie individuelle, ne serait-il pas préférable de n'accorder aux œuvres publiées, dont le sens exact prête nécessairement à discussion, qu'une importance secondaire et provisoire, et de recourir, en ordre principal et définitif, à des données plus significatives, comme par exemple aux confidences de l'auteur, à ses faits et gestes, au témoignage de ceux qui l'ont connu ? Ample débat, toujours ouvert, entre la critique des auteurs et la critique des œuvres. Il serait prétentieux de vouloir le dirimer dans les limites de cet essai. Contentons-nous d'établir deux propositions complémentaires.

En premier lieu, précisons l'objet de toute étude littéraire envisagée comme la recherche d'une attitude de vie. Nous nous occupons de littérature, et non pas de psychologie individuelle. Nous nous intéressons aux œuvres d'un écrivain en tant qu'elles impliquent, au fond d'elles-mêmes, quelques positions essentielles en face des grands problèmes. Peu nous importe qu'en fait l'auteur lui-même, dans sa vie privée et son for intérieur, ait réellement et totalement adopté cette attitude, professé ces idées, opté pour ces valeurs. Il nous suffit que la trame secrète de ses livres, leur explication dernière et objective se trouve dans les thèmes directeurs et les orientations de vie dont nous avons parlé. Autre chose serait, formellement du moins, d'étudier les rapports existant, chez un littérateur, entre la nature de ses écrits et son caractère d'homme, entre l'attitude de vie que son œuvre recèle et la vie réelle de ses pensées et de ses actions.

Distinction subtile, objectera-t-on, sans fondement dans la réalité. Car, en définitive, écrire est acte d'homme, activité personnelle qui ne se différencie pas, comme telle, des autres manifestations du vrai caractère de l'auteur et doit donc, aussi bien qu'elles, révéler le fonds intime de sa vie. Oui, sans doute. Encore faut-il s'assurer que l'écrivain n'adopte pas une sorte de seconde personnalité, issue plus ou moins de son vrai moi et qui, seule, se refléterait dans ses livres. Le cas n'est pas chimérique. Le Chateaubriand qu'ont connu Joubert et Madame de Beaumont, bon garçon assez exubérant et d'une étourdissante vitalité, ne s'identifie que partiellement à l'auteur de *René* et d'*Atala*. Dans quelle mesure le Verlaine de *Sagesse* et des *Liturgies intimes* a-t-il existé réellement ? Qui oserait soutenir que les sentiments de Pierre Corneille ont toujours vibré à l'unisson des héroïques déclarations de ses personnages ? Concession à une mode littéraire ou

philosophique, adaptation inconsciente aux goûts du lecteur, fidélité à un premier succès, vanité créatrice et même cabotinage pur et simple, ou bien, au contraire, libération d'un moi plus secret à qui la littérature seule permet de s'exprimer : peu importe la cause de cette dissociation psychologique. Toujours est-il qu'elle se réalise parfois et que, chez les plus sincères eux-mêmes, elle menace d'ouvrir un fossé entre l'auteur et l'homme. Une telle possibilité commande de ne pas confondre les deux domaines.

Refuserons-nous, pour autant, toute information concernant la vie privée de l'écrivain, sous prétexte que ses livres seuls nous intéressent ? Evidemment, non. Et c'est ici notre seconde proposition : si la coïncidence entre l'auteur et l'homme n'est pas souvent totale, il existe néanmoins, entre eux, des rapports très étroits dont la connaissance aidera le lecteur à orienter, contrôler ou confirmer ses conclusions. L'important sera de rester sur le terrain littéraire, et donc de n'utiliser ces éléments biographiques que dans la mesure utile à la perception du sens réel de l'œuvre. La critique ne garde pas toujours cette réserve. Faut-il rappeler le cas classique du *Lac* de Lamartine ? L'interprétation exacte de ce poème n'exige vraiment pas ces enquêtes et ces inquisitions parmi tous les racontars, insinuations et médisances, ni cet acharnement à décrire, jusque dans les derniers détails d'alcôve, les étapes de la liaison du poète avec Madame Charles. Mieux vaudrait s'informer davantage de l'éducation sentimentale de Lamartine, de sa conception de l'amour et de la religion, de ses aspirations et de ses difficultés du moment.

Sans doute, les événements les plus secrets et les plus délicats de la vie privée de l'auteur présentent parfois un grand intérêt. Les œuvres de Goethe se comprennent malaisément sans référence aux amours successives du sage de Weimar. Tout exégète des drames claudéliens aimerait d'être renseigné un peu plus explicitement sur la grave crise morale qui a donné naissance au *Partage de Midi* et dont l'écho se prolonge jusque dans le *Soulier de Satin*. Mais on aperçoit le danger : les investigations de cette sorte doivent se défendre de toute curiosité malsaine et des mille et une formes de la malignité. Elles doivent aussi, elles doivent surtout ne pas détourner l'attention de renseignements moins pimentés, peut-être, mais autrement significatifs : l'enfance pieuse et janséniste de François Mauriac, les ascendances catholiques et protestantes d'André Gide, les lectures platoniciennes de Charles Morgan durant sa longue captivité de la guerre mondiale, l'amitié d'Alain-Fournier pour les livres de Francis Jammes, Jules Laforgue, Marguerite Audoux. Et à propos d'Alain-Fournier, précisément, il serait absurde de négliger les quatre tomes de sa correspondance avec Jacques Rivière : on y assiste, presque jour par jour, à la maturation du *Grand Meaulnes* dont les deux amis enregistrent les étapes, en notant même, pour certains passages, les ré-

dactions successives. On ne peut dédaigner, non plus, les séjours de Jean Racine à Uzès et à Port-Royal, les soucis financiers de Molière, les voyages précoces de Victor Hugo.

Mais, encore une fois, la recherche de tous ces éléments reste subordonnée au but essentiel qui est d'introduire le lecteur à la connaissance de l'œuvre. Il en va de même pour les circonstances au milieu desquelles a travaillé l'écrivain : situation sociale, entourage politique et littéraire, idées régnantes, grands courants philosophiques. L'objectif à ne pas perdre de vue demeure cette reconstitution psychologique, cette compréhension totale des attidudes de vie que révèle la littérature.

Comprendre ne suffit pas, avons-nous dit : il faut ensuite juger. Cette seconde tâche n'apparaît pas moins difficile que la première.

Certes, il n'est pas loisible à un prêtre d'hésiter sur la nature du critère à adopter pour établir ce jugement de valeur. Pour lui, plus encore que pour tout chrétien, les exigences du dogme et de la morale catholiques constituent la seule norme possible d'appréciation. Mais une détermination précise s'avère ici plus complexe en pratique que de prime abord. Le catholicisme, en effet, n'impose pas, de façon rigoureuse, une unique attitude de vie, seule compatible avec ses principes : il en admet plusieurs, une infinité même, qui sont comme les variations multiples de quelques thèmes assez simples et schématiques. Expliquons-nous.

Dans l'ordre théorique, déjà, on pourrait raisonnablement soutenir qu'il existe, à l'intérieur du catholicisme, plusieurs conceptions de vie, s'inspirant, toutes, des mêmes définitions dogmatiques, et donc conformes à une rigoureuse orthodoxie, mais assez différentes les unes des autres dans les conclusions qu'elles tirent de leur fonds commun. Niera-t-on, par exemple, que des penseurs catholiques présentent des visions du monde nettement distinctes selon l'interprétation qu'ils donnent de la doctrine du péché originel et selon l'importance qu'ils lui accordent dans l'ensemble de leur système ? D'une part, un certain pessimisme qui se réclame, à tort ou à raison, de saint Augustin et d'un courant philosophique plus ou moins dualiste ; d'autre part, un optimisme qui fait davantage confiance à la nature et place son idéal dans une synthèse harmonieuse de toutes les valeurs. D'un côté, l'*Imitation de Jésus-Christ* ; de l'autre, *Le Prix de la Vie*, d'Ollé-Laprune. Dans un domaine plus restreint, les spiritualités des divers ordres religieux, quoique issues d'une même aspiration à la perfection chrétienne, semblent constituer, elles aussi, des conceptions de vie caractéristiques : elles sont comme des édifices où les matériaux employés et le but poursuivi seraient identiques, mais dont le plan varierait selon les idées de l'architecte.

A plus forte raison, les attitudes de vie, adaptations individuelles

d'une conception de vie plus ou moins consciente, vont-elles se multiplier à l'infini dans les limites du christianisme. Une tendance fréquente, naturelle, instinctive, pousse le lecteur à baser son jugement de valeur sur une des conceptions chrétiennes de la vie, ou même sur une attitude de vie particulière : il faut y résister. Toute attitude de vie qui s'avère compatible avec les exigences de l'enseignement et des prescriptions de l'Eglise mérite approbation ; une condamnation véritable ne pourra atteindre légitimement que les attitudes de vie ne réalisant pas cette conformité. Après quoi, il ne sera pas interdit de réserver une faveur spéciale à telle orientation rencontrant davantage des inclinations personnelles, à condition, toutefois, de ne pas ériger cette préférence individuelle en jugement universel.

Notre critère d'appréciation ainsi déterminé, essayons d'exposer comment il s'applique aux œuvres littéraires.

Pour débuter, et à titre de remarque préalable, il importe d'observer qu'à la question de savoir si telle ou telle attitude de vie se conforme aux normes du christianisme, une réponse simple et absolue, par oui ou non, ne pourra pas toujours être fournie. Les personnalités individuelles ne se plient que de façon relative aux oppositions doctrinales, et il arrive que, sans le savoir, elles empruntent à des principes contradictoires des conclusions pratiques plus ou moins compatibles. Qui démêlera, dans les comédies de Molière, l'exacte proportion de réalisme légitime et de naturalisme borné ? Comment suivre, à travers l'œuvre de Duhamel, le sinueux tracé de la frontière entre un sain optimisme, qui reconnaît et admire les capacités mystiques de l'homme, et une religion agnostique, qui érige le désir du divin en absolu purement humain ? A quel moment la ferveur gidienne renonce-t-elle au nécessaire dépassement de soi-même, d'où elle tire origine, pour devenir culte de l'émotion pure et du moi changeant ?

Pareille netteté dans la discrimination est d'autant plus malaisée qu'une attitude de vie ne se fige pas en une position immuable : comme la vie même dont elle épouse et dirige les mouvements, elle évolue sans cesse et connaît des mutations insensibles ou de brusques conversions, des développements progressifs ou des retournements complets, même si subsiste, sous ces variations, une fidélité instinctive à quelques inspirations profondes. Paul Claudel, en un instant, passe du matérialisme le plus étroit, le plus fermé et le plus décevant à la forme la plus cosmique, la plus religieuse et la plus lyrique de l'humanisme chrétien, mais, avant comme après son chemin de Damas, une égale passion le possède de la réalité concrète, du contact direct avec les êtres et les choses. De même, le socialisme de Charles Péguy, le positivisme de Paul Bourget, le romantisme de Cécile Sauvage produisent finalement des fruits inattendus et, pourtant, naturels.

Il n'empêche qu'à s'en tenir aux lignes essentielles, deux grandes catégories peuvent s'établir : attitudes de vie qui s'accordent avec les perspectives chrétiennes ; attitudes de vie qui, sur un ou plusieurs points importants, se heurtent au christianisme.

De la première classe, nous n'aurons que peu à dire. Ce qui frappe ici de prime abord, c'est l'extrême variété des œuvres méritant ce jugement d'approbation. De Jean Racine à Paul Claudel et de Bossuet à Lacordaire, un florilège multicolore rassemble les contrastes les plus imprévus. Rapprochons quelques noms : Ferdinand Brunetière et Henri Bremond, Léon Bloy et Paul Cazin, Maurice Brillant et Ernest Psichari, Henri Ghéon et Charles Péguy, René Bazin et François Mauriac, Charles du Bos et Henri Massis, Edmond Joly et Georges Bernanos, Marie Noël et Camille Mayran, Henri Pourrat et Joseph Malègue. Cette diversité ne doit pas étonner : elle prouve que le christianisme n'est inféodé à aucune forme de culture et qu'il s'accommode de tous les tempéraments.

Une seconde remarque à propos de cette première catégorie permettra peut-être de cerner d'un peu près le problème si souvent débattu de la « littérature catholique ». Dans quel sens entendre cette expression ? Si nous convenons de désigner ainsi les œuvres qui recèlent une attitude de vie compatible avec les orientations fondamentales du catholicisme, nous serons amené à conclure qu'il y a des littérateurs catholiques plutôt qu'une littérature catholique proprement dite. En d'autres termes, ce qui caractérise les œuvres catholiques, ce n'est pas le choix de certains sujets, édifiants ou inoffensifs, mais bien la façon de les traiter, l'attitude que l'auteur adopte en les abordant, la réaction profonde de l'écrivain. Tous les thèmes sont ouverts au littérateur catholique, et spécialement au romancier catholique. Aucun interdit ne peut lui barrer l'accès des régions troubles et troublantes de l'âme humaine. Peut-être, son livre présentera-t-il du danger pour tel groupe de lecteurs, question totalement différente de celle que nous envisageons. Pourvu qu'il traite du mal sans connivence ni complicité secrète, son ouvrage sera sans reproche, plus chrétien même que tant de « bons livres » où d'honnêtes intentions ne se réalisent qu'aux dépens de la vérité psychologique. L'étroitesse si fréquente dans l'appréciation des poèmes et des romans provient souvent de l'attention exclusive accordée à l'audace des descriptions ou au réalisme de l'intrigue, sans considération suffisante de l'atmosphère générale et du contexte intérieur dans lequel ces éléments prennent leur sens. Loin de nous, certes, l'idée de dénier toute utilité aux guides de lectures pour adolescents et clients des bibliothèques paroissiales : ils rendent de précieux services et sont, à leur niveau, indispensables. Encore faudrait-il parfois qu'ils craignent davantage le ridicule de sentences par trop sommaires : n'est-il pas arrivé autrefois à un ex-

cellent répertoire de ranger le *Grand Meaulnes* parmi les mauvais livres, au plus bas de l'échelle, exactement sous la même étiquette que *L'Assommoir, La Garçonne* et *Corydon !*

Quant à la seconde classe d'œuvres littéraires, la classe des œuvres qui, d'une façon ou d'une autre, révèlent une attitude de vie contraire au christianisme, nous nous y arrêterons un peu plus longuement.

Rappelons d'abord que la condamnation à porter ne vise nullement un homme, mais une œuvre. Il n'appartient à personne d'affirmer que la pensée réelle et la vie profonde de tel auteur se situent à l'opposé ou en marge de sa destinée surnaturelle. Le procès se limite à ce qui apparaît dans ses livres. Seule, sa personnalité littéraire tombe sous le coup du jugement. De cette affirmation, découle une double conclusion pratique : d'une part, une juste rigueur, qu'impose l'objectivité, ne s'exercera légitimement que si elle ne s'étend pas aux intentions de l'écrivain, dont l'ultime responsabilité subjective ne relève d'aucun tribunal humain ; d'autre part, l'effort de sympathie, si nécessaire pour discerner le sens réel d'idées et de sentiments adverses, ne pourra différer indéfiniment et finalement laisser en suspens une condamnation que réclame, de toute évidence, l'interprétation la plus compréhensive des textes, en alléguant que l'état d'âme de l'homme qui les a écrits reste, dans son fond, totalement inconnu ou, du moins, susceptible d'excuses et d'explications favorables.

Mais de cette condamnation, dont nous venons de préciser l'objet, quelle est donc la portée réelle, la teneur littérale ? Non pas identique, bien sûr, pour toutes les œuvres, indistinctement, qui n'ont pas trouvé place dans la première catégorie, mais infiniment nuancée, avec des degrés multiples dans la réserve ou la réprobation. Horace, Sophocle, Goethe, Voltaire et Anatole France, Arthur Rimbaud, Charles Baudelaire, Paul Valéry et Rabindranath Tagore, la Comtesse de Noailles, Katherine Mansfield, Colette, autant de verdicts et de sentences différentes. Dans cette diversité, il semble cependant possible de distinguer deux grandes tendances : d'un côté, les œuvres qu'inspire une attitude de vie en opposition formelle, sur un point important ou dans son ensemble, aux exigences de la doctrine et de la vie chrétienne ; d'un autre côté, les œuvres révélant une attitude de vie qui ne concorde pas avec le christianisme moins par contradiction que par insuffisance, par défaut d'un complément achevant une synthèse encore imparfaite ou prolongeant des valeurs authentiques mais embryonnaires.

Pour les premières de ces œuvres, l'essentiel sera de souligner avec précision les incompatibilités caractéristiques et surtout d'en dégager les racines. Avec précision : car il est rare, il est même impossible qu'une attitude de vie soit totalement viciée et que des parties nobles n'y subsistent pas. Pourquoi confondre celles-ci avec les zones mal-

saines de la personnalité dans une réprobation identique ? Chez Voltaire lui-même, tout ne mérite pas l'anathème : malgré son rationalisme critique, sa sécheresse d'âme, ses violences antireligieuses, comment ne pas retenir quelque chose de son sens aigu de la justice et de cette sagesse un peu sceptique qui ne va pas sans une certaine modestie ? Plus important encore est le souci de dégager, dans ces attitudes de vie, la racine des erreurs qu'on y dénonce. Au delà des oppositions de surface, il faut atteindre les oppositions foncières qui, seules, livrent le dernier secret du moi, comme, par exemple, l'humanisme païen d'Horace, le positivisme sentimental de Goethe, l'idéalisme esthétique de Valéry. Autour d'un ou plusieurs de ces nœuds, toute l'œuvre souvent s'organise : aussi leur découverte aide plus à porter un jugement motivé que de multiples confrontations fragmentaires.

Les attitudes de vie qui ne réalisent qu'une partie de l'idéal chrétien demandent, elles aussi, un examen attentif. Un double écueil guette ici le lecteur : ou bien, une excessive sévérité qui refuse de considérer les coïncidences réelles pour insister sur de dangereux inachèvements, que rend plus périlleux encore le voisinage de quelques vérités ; ou bien, une compréhension trop confiante qui, de plein gré, minimise les manques évidents pour mettre en relief des commencements prometteurs et encourager des élans sincères. La justice se trouve à égale distance des excommunications intempestives et des annexions ingénues. Nous songeons à Maurice Barrès, à Georges Duhamel : *La Colline inspirée* et *La possession du monde* semblent, un moment, vouloir mener au christianisme véritable ; leurs chemins convergent, par instant, avec les routes chrétiennes, mais pour s'éloigner ensuite et toucher, au terme, des temples qui ne sont pas l'Eglise. Ces rencontres comme ces divergences, il est capital de les situer exactement, sans naïveté et sans illusion, mais aussi sans étroitesse dogmatique ; c'est, peut-être, la tâche la plus délicate de l'interprète catholique.

C. *Appréciation de cet essai.*

Comprendre pour pouvoir juger, juger après avoir compris, telles apparaissent, dans leurs grandes lignes, les opérations successives que nécessite l'étude de la littérature considérée comme expression d'attitudes de vie. Telle est, en même temps, la solution que nous proposons à l'antinomie apparente des exigences sacerdotales et des préoccupations littéraires. Il nous reste donc à apprécier, sous cet angle, l'essai que nous avons exposé.

1) *Solution de l'antinomie.*

Il s'agit de savoir si nous avons vraiment résolu le conflit, si notre

conception réalise la synthèse cherchée entre les soucis du prêtre et les goûts de l'amateur de lettres. Nous répondons par l'affirmative. Et pour prouver cette thèse, il nous suffira de montrer, dans notre essai, la réponse pertinente aux trois objections principales que la majorité du clergé oppose d'ordinaire à la littérature.

Ce qui ne signifie pas, en bonne logique, que ces attaques nous paraissent sans fondement. Au contraire : elles atteignent, pensons-nous, certaines façons assez répandues, même parmi le clergé, de comprendre et de pratiquer la lecture des œuvres littéraires. Pour notre part, nous nous bornerons à démontrer que ces griefs laissent intacte la conception que nous proposons. Il est bien évident aussi, répétons-le, que cette solution de l'antinomie ne résoud pas, du même coup, tous les problèmes que pose au prêtre l'usage de la littérature. Une question capitale, notamment, demeure ouverte, la question de savoir ce que chacun en particulier, avec son activité propre et son tempérament personnel, peut lire ou doit s'interdire. Y répondre eût nécessité un ample et nouveau développement commentant dans le détail les prescriptions de la théologie morale en la matière.

Premiers adversaires à convaincre, les partisans de l'action attendent d'être rassurés. Affirmons-leur sans hésiter que l'étude de la littérature telle que nous venons de la définir ne nuit nullement à cette forme supérieure d'activité qui porte le nom d'apostolat, mais lui assure plutôt un concours des plus précieux.

Non, le prêtre ne s'égare pas ici dans un monde irréel. Au contraire, en prenant contact avec des attitudes de vie, il pénètre dans la région la plus réelle de l'âme humaine, celle-là, précisément, que son influence sacerdotale ambitionne d'atteindre. Sans doute, la littérature ne lui en fournit qu'une image, mais une image suggestive, un reflet permanent que la magie de l'art impose à l'attention et qui échappe au flux du temps, alors que la réalité mouvante, à peine entrevue, se dérobe et fuit. Est-il téméraire de penser qu'un usage judicieux de la littérature, conjugué d'ailleurs avec l'observation directe, constituerait une excellente préparation psychologique à l'action sur autrui, et particulièrement aux formes les plus délicates de cette action ? Non seulement, le prêtre connaîtrait mieux les zones secrètes où il ose s'avancer, mais il comprendrait aussi plus concrètement le contenu et la valeur de la « bonne nouvelle » qu'il apporte aux hommes, sachant quelles multiples attitudes de vie elle est capable de susciter selon les divers esprits auxquels elle s'adresse. Quel gain, si son enseignement, sa prédication, ses conseils y perdaient ce caractère trop fréquent d'abstraction lointaine et uniforme qui rebute tant d'âmes vivantes ! Et lui-même, en agissant de la sorte, éviterait certainement ce dilettantisme tant reproché, et avec raison parfois, aux amateurs de littérature.

A cette réponse générale, qui établit le réalisme supérieur de l'étude des lettres, ajoutons une considération plus particulière concernant les directives à donner en matière de lecture. Seule, notre conception permet le contact immédiat entre le conseiller et les plus intéressants de ceux qui pourront recourir à ses avis. Qu'attendent, en effet, de la littérature, ces adolescents fervents et ces jeunes hommes qui s'essayent à vivre ? Qu'y chercheront-ils, lorsque l'expérience les aura mûris et qu'ils s'interrogeront sur le sens et le but de l'existence, sinon une réponse à leurs inquiétudes, des mobiles d'action, une orientation pour leurs élans, bref la révélation d'une attitude de vie ? Pour la plupart, ils n'interrogeront ni des théologiens ni des philosophes, mais des poètes, des romanciers, des littérateurs, et ils les appelleront leurs maîtres. De ces enthousiasmes juvéniles, il est tentant peut-être, mais vraiment trop facile, de s'étonner ou de se gausser. Qu'on mesure plutôt l'influence de Charles Péguy, d'André Gide, de Paul Claudel. Or ces lecteurs, petit nombre sans doute mais élite réelle, ces lecteurs ont besoin d'être compris, dirigés, prémunis, encouragés. Un prêtre pourra-t-il remplir ce rôle, qui lui appartient plus qu'à tout autre, s'il n'a pas lui-même découvert, dans les livres, plus et mieux que des fictions gratuites ou des jeux de style ?

Les études littéraires n'empêchent donc pas d'agir, mais ne seraient-elles pas un obstacle à la vie intellectuelle sainement entendue ? C'est la deuxième objection à résoudre. Ni méthode valable, ni résultat possible, nous opposent les défenseurs de l'esprit. Ils ne voient dans la littérature qu'un divertissement verbeux, sans rigueur ni précision, et ils dénoncent, dans le souci de s'en occuper sérieusement, une illusion des plus dangereuses, en même temps qu'une violation évidente des lois essentielles de l'intelligence.

Nous avons, ci-dessus, exposé longuement quelle méthode nous paraît fructueuse et par quels cheminements laborieux elle peut prétendre aboutir. Nous n'y reviendrons que pour rappeler combien d'éléments minutieusement établis et contrôlés utilise cette connaissance par « sympathie », cette sorte d'assimilation intérieure. Obstinés, certains sceptiques insistent : s'attaquant au fondement même du procédé, ils contestent toute légitimité, toute valeur de perception objective à l'introspection proprement dite, où le sujet prend conscience de ses états d'âme personnels, et, plus encore, à ce que nous appellerions volontiers l'introspection par appropriation, où le sujet, observant chez autrui les manifestations d'un état d'âme, se les suggère intérieurement par imitation inchoative ou, du moins, virtuelle, et parvient ainsi à assumer cet état d'âme lui-même dont il peut saisir alors, par appréhension immédiate, l'existence concrète et les particularités originales. Mais si l'on refuse ce mode de connaître, comment expliquera-t-on une grande partie de l'expérience psychologique, et, notamment, le

fait de comprendre, comme par le dedans, certains êtres proches et accordés, le fait, surtout, d'être parfois compris d'eux plus intimement que de soi-même ? Peut-être y faut-il un don inné, une disposition spéciale, une finesse de sensibilité intellectuelle que tous ne possèdent pas : est-ce un motif pour en faire fi ?

Allons plus loin et affirmons que les études littéraires ainsi conçues, non seulement ne nuisent pas à la formation de l'intelligence, mais lui rendent même de grands services. Nous en retiendrons deux.

Une des graves menaces qui pèsent sur un intellectuel, c'est, sans conteste, le danger de séparer les idées de la vie, de se réfugier dans les abstractions et d'y perdre le sens du réel. Un tel péril guette sa personnalité d'homme, qui risque ainsi de s'atrophier, mais aussi l'activité de son esprit, qui pourrait ne plus percevoir les virtualités pratiques, les orientations vitales des systèmes religieux, philosophiques, politiques qu'il étudie, et, du même coup, négligerait le contenu humain de la pensée et de l'histoire. Or, les œuvres littéraires offrent des exemples significatifs d'idées vécues, de pensées réalisées, d'attitudes de vie qui sont les incarnations individuelles et totales d'une conception théorique de l'existence. Les étudier à ce point de vue, c'est donc enrichir, vivifier une science abstraite des principes et des thèses. Qui connaît la notion générale du panthéisme et la définition de toutes ses formes particulières apprendra beaucoup encore dans les poèmes de Tagore et de la Comtesse de Noailles. Les tragédies d'Euripide, d'Eschyle, de Sophocle permettent de revivre les grandes émotions de la religion grecque.

Le deuxième bienfait que l'intelligence peut tirer de la littérature, ce n'est point pur paradoxe, outrecuidance provocante, d'y voir un renforcement de l'esprit critique. Car l'effort nécessaire au lecteur pour discerner, dans une œuvre, une attitude de vie autre que la sienne, pour la comprendre avec sympathie et ne prendre position pour ou contre elle qu'après un examen prolongé et sans céder à la première réaction instinctive, cet effort réclame une singulière liberté de jugement. Ici, en effet, ce n'est plus dans l'empyrée des idées pures que se livre le débat, mais entre deux personnalités vivantes. Des passions, des préférences, des vouloirs innés ou fortifiés par l'éducation, des sentiments religieux et métaphysiques se trouvent en présence. Qu'ils s'accordent d'emblée ou se heurtent violemment, il faut, dans les deux cas, refréner cette involontaire partialité, reconquérir une entière indépendance d'esprit. A se maîtriser dans ce monde complexe et passionné, l'intelligence acquerra une vigueur, une fermeté qui lui facilitera la tâche dans les régions plus sereines de la science, comme aussi dans les conflits quotidiens de la vie courante et de l'opinion. Il n'est pas rare que des hommes presque scrupuleux dans la prudence méticuleuse de leurs recherches de laboratoire ou de leurs travaux historiques, semblent perdre le contrôle de leurs impulsions

et omettre d'élémentaires précautions de bon sens, lorsqu'ils abordent un problème étranger à leur spécialité, mais non à leurs intérêts ou à leurs sentiments. On croirait que l'esprit critique ne règne que sur une partie de leur vie intellectuelle, la zone étroite de leur spécialisation ; partout ailleurs, avec une ardeur redoublée, le moi instinctif domine, comme s'il voulait prendre sa revanche. En serait-il encore de même si ces intellectuels avaient pris l'habitude, dans les études littéraires notamment, d'étendre plus au large leurs exigences d'information patiente et de rigoureuse impartialité ?

Reste à examiner le grief le plus grave, celui qui revendique, contre la littérature, les droits souverains des valeurs religieuses et morales. Qu'opposer à un réquisitoire qui reproche aux œuvres littéraires de constituer un domaine étranger et souvent hostile aux lois divines, gouverné seulement par les caprices de l'inspiration personnelle, limité au monde terrestre, profane en un mot ?

Supposons établie et prouvée cette violente accusation, qui demanderait, cependant, pour ne pas manquer de vraisemblance, quelques nuances essentielles ; n'en discutons ni le bien-fondé ni la pertinence. Ne devrons-nous pas, néanmoins, faire observer que notre conception des études littéraires vise précisément à retrouver, au cœur même des œuvres qui paraissent s'en soucier le moins, ces préoccupations profondes d'ordre moral et religieux qu'on prétend contraires à l'essence de la littérature ? Car une attitude de vie, qu'est-ce, sinon l'orientation de l'homme tout entier, le choix concret du sens de la vie, une prise de position, par conséquent, en face des réalités supérieures ? Ici n'intervient plus la distinction entre le profane et le sacré ; ici, le purement humain accepte ou refuse de se dépasser, et s'il le refuse, il s'érige lui-même en une sorte de religion autonome. Considérer la littérature comme l'expression d'attitudes de vie, c'est donc, en définitive, attribuer à l'étude des œuvres littéraires une portée proprement religieuse, surtout lorsqu'on la couronne par des jugements de valeur prenant le catholicisme pour critère ultime.

De la sorte, l'amateur de lettres débouche tout naturellement en psychologie religieuse et en apologétique. D'un côté, les œuvres multiples qui se révèlent conformes aux exigences de sa foi lui offrent un vaste tableau des ressources du christianisme, de ses virtualités les plus diverses, de sa fécondité, une démonstration vivante de ses possibilités et de ses réussites. A voir les mêmes dogmes, les mêmes prescriptions inspirer des attitudes de vie aussi différentes, il saisira mieux leur sens exact, la liberté qu'ils laissent aux tempéraments individuels et aux préférences philosophiques, leur puissance stimulatrice de tous les élans généreux et sincères. D'un autre côté, de l'étude des livres qui ne s'harmonisent pas avec ses croyances, il tirera des conclusions similaires : les uns, qui s'y opposent formellement, lui permettront

d'amorcer une comparaison concrète entre les divers idéaux de vie et d'élaborer une preuve quasi expérimentale de la supériorité du christianisme, à la manière de Paul Archambault dans son *Plaidoyer pour l'inquiétude* ; les autres, qui concordent en partie avec ses convictions, lui montreront quelle force d'attraction et quelle transcendance possèdent les vérités chrétiennes, puisqu'elles naissent comme spontanément dans les esprits droits, mais n'y atteignent leur croissance parfaite qu'à la lumière venue d'en haut. De part et d'autre, un même fait s'imposera à lui : la continuité du profane et du sacré, l'adaptation de la grâce à la nature, la richesse humaine du christianisme, les besoins chrétiens de tout humanisme.

Il semble que ce soit vraiment là un point de vue central dans toutes les questions se rapportant à la culture catholique. Nous l'avons appliqué à la littérature. On pourrait également l'adopter, avec les nuances requises, pour juger des autres arts : musique, sculpture, peinture, car, eux aussi, à leur manière, expriment des attitudes de vie. Beethoven et Michel-Ange, Rubens et Rodin, Wagner et Delacroix, Mozart et Raphaël traduisent chacun, dans leurs œuvres, des modes de sentir et de penser, des réactions profondes devant le monde et la vie. Ainsi le goût des arts comme les études littéraires se prolongent sans heurt en réflexions philosophiques et religieuses. N'est-ce pas la meilleure réponse aux objections de ceux qui dénonçaient, entre l'amour des lettres et les devoirs du prêtre, une antinomie radicale, une irréductible incompatibilité ? N'est-ce pas la synthèse que nous cherchions, au début, entre valeurs surnaturelles et préoccupations culturelles ?

De cette possibilité d'enrichissement spirituel qu'offre toute œuvre artistique et littéraire, même opposée au christianisme, il ne faudrait pas conclure, évidemment, qu'un prêtre peut et doit tout lire, tout voir, tout connaître, sans discernement moral et sans souci des exigences de son ministère. Ici interviennent de toutes nouvelles considérations qui visent, non plus la littérature et les arts comme tels, mais l'usage personnel que chacun peut ou doit en faire en conscience, selon les devoirs de son état, son tempérament propre, son degré de formation et de maturité. Répétons, une dernière fois, que nous avons supposé ce problème résolu par ailleurs.

Ajoutons une remarque. Le programme proposé, avec les tâches multiples qu'il prévoit et en raison même de son ampleur, paraîtra inaccessible à un certain nombre de prêtres. Sans doute, car c'est un idéal. Mais un idéal dont chacun peut pratiquer l'esprit et suivre l'orientation, quelles que soient la nature et l'étendue de ses lectures. Que celui-ci doive, pour un motif professionnel ou moral, se borner à quelques livres, tandis que celui-là s'attache légitimement à pénétrer le sens de toutes les grandes œuvres, à l'un comme à l'autre s'offre

une identique position de lecteur : déceler des attitudes de vie, les comprendre et les juger dans leur originalité, tirer de cette compréhension et de ce jugement le maximum de profits apostoliques, intellectuels et religieux.

2) *Confrontation avec deux autres conceptions.*

Ayant résolu le problème que nous posions en commençant, nous devrions logiquement clôturer ici notre exposé. Mais peut-être ne sera-t-il pas inutile de compléter l'appréciation de notre essai par une confrontation entre cette solution et deux conceptions différentes des études littéraires.

Une première formule envisage surtout l'aspect technique de la littérature, l'art d'écrire. Ses partisans se consacrent à relever, dans les livres de chaque écrivain, une façon propre d'exercer un métier, un tour particulier de phrase, un style caractéristique. Ils considèrent, par exemple, la richesse ou la pauvreté du vocabulaire, l'emploi fréquent d'un procédé, l'origine habituelle des métaphores, les innovations ou les particularités syntaxiques. A ces éléments formels, l'enseignement moyen attache grande importance ; la critique contemporaine, par contre, s'en désintéresse presque totalement. Une réaction, dont il est trop tôt pour mesurer l'efficacité, a été tentée récemment par *Le démon du style*, d'Yves Gandon, qui obtint, en 1939, le « Grand prix de la critique ». De la préface du volume, citons cet aveu significatif :

« Notre critique, hélas ! — et la meilleure s'entend — est de plus « en plus une critique de moralistes, de moins en moins une critique « d'artistes. Elle se préoccupe beaucoup de savoir pourquoi une œuvre « a été faite, très peu de dénoncer comment elle l'a été. La critique « du style est le plus souvent expédiée en une phrase, guère plus : « « M. X. écrit bien » ou « M. Y. écrit mal ». Pourquoi et comment « ces Messieurs écrivent bien ou mal, voilà ce que l'on se garde avec « soin d'élucider, ou bien on le fait de façon si sommaire que l'expli« cation ne servira de rien ».

Il n'est pas niable que la conception d'Yves Gandon se justifie parfaitement. L'écrivain choisit des matériaux et observe des règles qu'il importe de connaître et que le lecteur pressé néglige trop. On comprend même que des spécialistes de la stylistique réservent toute leur attention à ce côté formel de la littérature, et dédaignent l'intérêt psychologique et humain d'une critique moraliste. Mais il est incontestable, en revanche, que le prêtre, comme tel, adoptera avec plus de profit le point de vue que nous avons défendu : il n'est pas, sauf exception, technicien des lettres.

Devra-t-il, pour autant, rester indifférent aux questions de style ?

Certainement pas. A titre d'homme cultivé, déjà, il y trouvera un enrichissement réel et, à l'école des maîtres de la plume, il apprendra le goût de la correction et de l'élégance dans l'expression de sa pensée. Et il n'est pas défendu de supposer que ce souci d'un langage parfait puisse l'entraîner, par contagion, à éprouver, dans sa tenue extérieure comme dans sa tenue morale, l'horreur pratique du laisser-aller et de toute négligence. Mais il y a plus : pour découvrir, dans une œuvre littéraire, l'attitude de vie qui en constitue le noyau vivant, l'étude du style et les recherches connexes lui seront d'un grand appoint. Car la distinction scolaire du fond et de la forme ne peut s'entendre au sens strict : entre ces deux éléments, jouent de multiples interférences et s'exerce une influence réciproque. Appelons-en de nouveau à Yves Gandon, le défenseur de la forme :

« La qualité, l'essence, la matière incommunicable du style procè-« dent de la nature même ou, comme on eût dit voici quelque cinquan-« te ans, de la physiologie de l'écrivain... La seule critique du style « aura permis d'ouvrir sur l'écrivain et sur l'homme les moins trom-« peuses perspectives. »

De cette affirmation de principe, tout son livre apporte une illustration exemplaire : le style propre de chaque écrivain y apparaît dans ses connexions intimes avec la personnalité profonde de l'auteur. Le titre même des monographies l'indique : « André Gide ou le style sans style », « François Mauriac ou la fièvre du style », « Abel Bonnard ou le style en fleur », « Henry de Montherlant ou le style à la cravache », etc. Rien ne nous empêche donc de considérer l'examen du style, révélateur lui aussi d'une attitude de vie, comme un canton particulier de notre conception des études littéraires.

Pourrons-nous annexer, de même, une seconde formule qui situe la littérature, non plus en deçà, mais au delà, si on peut dire, de notre conception ? Envisagée à ce nouveau point de vue, la fréquentation des œuvres littéraires consiste à prendre contact, dans des livres choisis, avec des sources d'enthousiasme créateur, de réconfort moral, de grandeur spirituelle. Le goût des lettres se mue en amitié fervente pour quelques auteurs de qui on attend, pour sa vie intérieure, inspiration, ardeur et lumière, à qui on rend une admiration et une fidélité du meilleur de soi-même. Les pages souvent relues aident à mieux vivre, à hausser ses pensées, à épurer ses sentiments. On y puise courage dans l'épreuve, force dans la solitude. On leur demande de donner une voix aux enthousiasmes secrets, aux bonheurs imprévus. Et, entre amis, on se les partage et commente à l'égal de ses idées les plus chères et sans les en distinguer. Les études littéraires ne poursuivent alors d'autre but que de découvrir, parmi les écrits sans nombre, ces rares hommes dont on se sente les frères inconnus,

ces quelques livres qui dispensent, pour l'esprit et le cœur, une nourriture à la fois substantielle et savoureuse.

Ainsi, Charles du Bos se compose son entourage où voisinent l'*Evangile* et les *Ennéades,* les *Confessions* de saint Augustin, les fragments de Vauvenargues et de Joubert, les *Pensées* de Pascal, les grands poèmes anglais, les ouvrages de Bergson. Lui-même, dans une admirable conférence qu'il prononçait en 1935 devant un public d'étudiants catholiques et dont le texte a été recueilli sous le titre significatif de *Vie et Littérature,* définit merveilleusement sa position :

« Dans la littérature nous allons nous efforcer de saisir la vie ou « du moins de l'approcher là où elle est la plus ardente et la plus lu- « mineuse, la plus intense et la plus concentrée, dans les œuvres et, « par delà les œuvres, dans les âmes mêmes des hommes de génie. « Qui de nous n'a connu, ne connaît peut-être encore chaque jour, « ces heures où la température psychique baisse, tombe à zéro, où la « vie ne nous donne plus rien parce que nous n'avons plus rien à lui « donner... c'est alors, c'est à de telles heures qu'il faut recourir à « la littérature, à la littérature réceptacle de vie essentielle et à jamais « invulnérable, et nous réchauffer au contact de son inextinguible « foyer ».

Plus loin, s'inspirant de la parole de Bergson : « Création signifie, avant tout, émotion », il poursuit :

« La littérature n'est rien d'autre que la gamme entière de toutes « les émotions humaines dont chacune, grâce à tel ou tel génie, a « trouvé son impérissable expression. C'est dire que la littérature part « de l'âme, que c'est à notre âme qu'elle s'adresse, et qu'elle ne la ren- « contrera jamais que si d'abord, et avant toute autre chose, c'est par « l'émotion que notre âme répond. Or, au plus intime, au tréfonds de « nous-même, l'émotion est la donnée globale, et la réponse de notre « émotion, c'est la réponse de tout notre être... Je n'attache vraiment « de prix qu'à ce qui dans la vie intellectuelle peut devenir consubstan- « tiel à la conscience. Si ceci — qui pour moi, dans tous les ordres, « constitua toujours un invariant — est déjà vrai de la vie intellectuel- « le, combien davantage quand il s'agit de la littérature. *Consubstan- « tiel,* tout est là. Ou la littérature nous est, nous devient, nous de- « viendra consubstantielle, ou, pour lui appliquer le mot de Pascal sur « la philosophie, elle « ne vaut pas une heure de peine ».

Et enfin il conclut :

« La fin véritable, c'est que tout ce qu'il y a de meilleur ici-bas « devienne consubstantiel à notre âme, l'aide à croître, à mûrir, à s'ac- « complir, l'achemine vers sa perfection ; et de cet accomplissement, « à peine moins que la vie, et de la même manière qu'elle, la littéra- « ture, la grande littérature, est une artisane sans prix ».

Cet objectif suprême, faudra-t-il nous en détourner, pour le motif qu'on ne peut l'atteindre en toute œuvre, mais en cette seule portion

de la littérature, variable selon les individus et toujours restreinte, où chacun reçoit une réponse personnelle à son attente, la satisfaction de ses tendances particulières, son propre aliment spirituel ? A Dieu ne plaise ! Nous y verrons, au contraire, la pierre de faîte de notre conception, son dernier couronnement. Parmi les attitudes de vie que le lecteur aura découvertes, comprises, jugées, il en est qui, en tout ou en partie, représentent la forme parfaite de ses plus hauts désirs. Aux œuvres qui les expriment, il demandera de faciliter le perfectionnement de son âme. Ce sont celles-là qui lui deviendront consubstantielles. Il ne se bornera pas à comprendre et à juger, en spectateur attentif et chaleureux, des attitudes de vie qui lui restent étrangères ; il voudra faire sien le meilleur d'entre elles, et cultiver, au tréfonds de son être, quelques amitiés ferventes et admiratives pour des hommes de génie dont les écrits, suscitant, rencontrant, exaltant ses aspirations, l'entraînent à les réaliser. Tel est l'ultime sommet où la littérature ambitionne de le mener : qui oserait soutenir qu'un prêtre s'égare en se laissant conduire jusque là ?

Hautrage. Abbé Albert Lambert.

A PROPOS DE LIVRES RECENTS

LA THEOLOGIE DE L'EGLISE SUIVANT SAINT PAUL (1).

Monsieur le chanoine Cerfaux s'est attaché à retracer la courbe de l'ecclésiologie paulinienne. Il l'a fait avec une exactitude si scrupuleuse, si soucieuse d'épouser les moindres méandres de la pensée de l'Apôtre, il a multiplié à tel point les justes nuances qu'il voue d'avance à l'échec toute tentative de résumé. Il énonce quelque part au milieu de son ouvrage une remarque dont son lecteur tiendra compte avantageusement dès le principe : dans cette recherche génétique, il y a lieu de bien distinguer le mouvement sémantique qui entraîne le *terme* d'Eglise du mouvement théologique qui entraîne la *chose* ou l'idée qu'on se faisait d'elle.

Au sujet du terme, d'abord : il ne semble pas qu'il ait évoqué explicitement, aux origines, l'idée d'une Eglise universelle (p. 84) : bien plutôt, désignait-il, sous la forme d'« Eglise de Dieu », la communauté de Jérusalem : celle-ci avait remarqué l'usage assez solennel que faisait l'Ancien Testament, et spécialement le Deutéronome, des formules « Eglise » ou « Eglise du Seigneur » pour qualifier le peuple du désert, figure du peuple messianique : sûre de vérifier en elle-même ce temps du Messie, elle s'était donc approprié ce vocable. Bientôt, il est vrai, d'autres communautés s'étaient fondées ; mais aussi longtemps qu'elles étaient demeurées judéo-chrétiennes, la communauté de Jérusalem n'avait pas fait difficulté à leur partager son titre. Il en alla autrement après la fondation d'Antioche : Jérusalem se refusait à appliquer à des chrétiens incirconcis (p. 92) la sainte appellation d'assemblée du Seigneur ; d'autre part, les ethnico-chrétiens « séduits par l'analogie du monde grec » (p. 154) se concevaient naturellement en termes d'Eglise : sorte de conflit qui se résolut par l'apparition d'un nouveau sens, le sens d'église locale, prépondérant chez saint Paul, surtout sous la forme du pluriel (p. 155). Davantage : ce dernier sens est même exclusif chez le Paul des épîtres majeures : en celles-ci, l'Apôtre n'use pas du vocable « église » pour signifier la communauté universelle (sauf peut-être *I Cor.* XII, 28) (p. 161). Pourtant, observe M. Cerfaux — observation caractéristique de sa manière sinueuse et un peu subtile — cette signification universelle est « en route » et toutes les prémisses en sont posées : Paul sait, en effet, dès les grandes épîtres, qu'il n'existe qu'une seule « convocation divine » ; par ailleurs, il pose une relation entre l'ecclesia et cette convocation ; dès alors donc, il sollicite le mot vers l'usage universel et unique. Cette évolution s'achève avec les épîtres de la captivité : aussi longtemps que l'Eglise judéo-chrétienne maintenait opposition à la fédération des églises de la gentilité, l'unité de l'Eglise n'était encore qu'idéalement vraie ; maintenant, voici tous les conflits apaisés ; l'unité est devenue une réalité et un fait ; il est temps de lui donner un nom propre ; ce fut justement Ecclesia ; et c'est ainsi que saint Paul, en *Eph.* et *Col.*, use désormais du terme pour désigner en toute clarté l'Eglise universelle (p. 235, 236).

De l'idée d'Eglise, le développement est plus complexe encore. Un premier livre dénombre et expose les différents thèmes théologiques que l'A.T. mettait à la disposition de saint Paul : Peuple de Dieu, Israël, héritiers d'Abraham, sainte assemblée du désert, élus du temple de Dieu : autant

(1) L. Cerfaux. *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul.* Coll. Unam Sanctam, 10. Paris, Editions du Cerf, 1942, 23 × 14 cm., VIII-334 p.

d'aspects du peuple ancien dont saint Paul contemplait la réalisation idéalisée dans la première communauté des chrétiens. Mais « l'expérience chrétienne » ne pouvait pas ne pas enrichir cette notion d'Eglise, et lui conférer quelques attributs nouveaux (livre II). L'expérience chrétienne, qu'est-ce à dire ? M. Cerfaux entend par là, si nous voyons bien, l'ensemble des phénomènes et des thèmes, à peine hérités de l'Ancien Testament, vraiment propres au christianisme naissant ou en tout cas singulièrement amplifiés par lui et qu'on peut grouper sous deux chefs : l'assimilation du Christ par la foi (p. 130), l'action et la théologie de l'Esprit. C'est à leur influence que saint Paul doit d'avoir accusé ce caractère franchement mystique qu'offrira désormais l'Eglise : Eglise dans le Christ et vivant de lui ; bien plus, identifiée à son corps (singulier) ; ce dernier trait n'étant toutefois guère que « pressenti », à l'époque des grandes épîtres (p. 221, n. 2). Pourtant, notons-le bien : cette action des thèmes chrétiens sur la conception de l'Eglise n'a pas été jusqu'à effacer l'idée première : dans la pensée de saint Paul, l'Eglise demeure avant tout le peuple de Dieu, le rassemblement des hommes appelés par Dieu au salut : la dire, par surcroît, organisme spirituel, ce n'est point en proposer une nouvelle définition, c'est lui ajouter un attribut.

M. Cerfaux croit devoir appuyer sur cette remarque et l'appliquer au dernier développement de l'ecclésiologie paulinienne (livre III). Celui-ci nous est révélé par les épîtres de la captivité. Ici, sous l'influence des idées apocalyptiques, l'Apôtre en est venu à contempler l'Eglise dans sa vie céleste déjà inaugurée à présent ; elle est toujours le peuple de Dieu, mais elle est conçue en même temps comme la construction qui s'élève dans le ciel, comme la vierge épouse du Christ, comme son plérôme, c'est-à-dire comme l'espace où s'épanouit la vie divine qui passe par le Christ, et surtout Paul l'identifie, à présent, en toute fermeté, au corps personnel du Christ (glorifié), identification qui lui vaut la plénitude de la vie.

Tel est, à l'état de schème, le contenu d'un livre qui se distingue par sa densité et ses contrastes ; chemin faisant, M. Cerfaux sème mille remarques sur les thèmes pauliniens des charismes, de l'eschatologie, du mystère, et surtout sur les sources principalement judaïques et chrétiennes, à peine hellénistiques, nullement iraniennes, de la pensée de l'Apôtre — remarques pleines de mesure, auxquelles nous ne pouvons que renvoyer. Grâce à tous ces mérites, sa belle œuvre représente, par rapport à ses récentes devancières sur le même sujet, un incontestable progrès.

Rencontrera-t-elle l'adhésion de tous, sur les points même principaux ? Sans doute, discutera-t-on sa solution du problème des influences et, peut-être plus encore, la part, toute entourée de réserves, qu'il a faite à la mystique dans l'ecclésiologie de saint Paul. Pour nous, nous lui proposerons le doute que voici : M. Cerfaux, nous l'avons dit, « identifie mystiquement » (ces mots sont bien de lui, p. 222 et p. 264) l'ensemble des chrétiens avec le corps personnel du Christ. Nous le voulons bien. Mais ce n'est pas sans surprise que nous lisons ensuite : « Ne dépassons pas cette affirmation. On la dépasse indûment, soit qu'on identifie l'organisme avec la *personne* du Christ... » (p. 225). Ainsi M. Cerfaux veut bien d'une identification de l'Eglise avec le corps du Christ, mais non point avec le Christ, simplement (²) : Distinction peu fondée, nous semble-t-il.

---

(2) Pourtant, p. 218, n. 1, M. Cerfaux écrit : la formule paulinienne est celle-ci : « les chrétiens ont une identité mystique avec le Christ personnel », énoncé qu'il n'est pas aisé d'accorder avec celui de la p. 225, reproduit dans notre texte.

En soi, elle ne se comprend guère : que signifierait une assimilation au corps qui ne serait point assimilation à la personne ? Au surplus, elle néglige une des vues peu contestables de la mystique paulinienne suivant laquelle le Christ — nous disons le Christ et non point le corps du Christ — s'approprie notre activité spirituelle, vit mystérieusement notre vie dans l'esprit : vue trop voilée dans l'interprétation de M. Cerfaux, pourtant partout diffuse dans les épîtres (surtout dans le *in Christo*), et qui se précise en quelques textes privilégiés comme *Gal.*, 2, 19 ; 3, 16 ; 3, 28 ; 4, 6 ; *Rom.*, 8, 15 ; *1 Cor.*, 12, 12 ; *2 Cor.*, 1, 5) ; à tel point qu'on est autorisé à penser : l'idée de notre assimilation au Christ précède, chez Paul, et temporellement, et par l'importance, celle de notre assimilation à son corps. Enfin, il y a lieu de se rappeler que, dans la littérature rabbinique, le corps n'est rien de moins que tout l'homme : « Der Leib est zugleich die menschliche Person als ganze » (Käsemann, *Leib und Leib Christi*, p. 22, n. 5). Plus généralement encore, l'anthropologie sémitique, à la différence de la manière grecque, ne sépare pas le corps du tout avec lequel il compose. Il n'est guère douteux que l'esprit de Paul n'ait partagé cette représentation ; pour lui aussi, le corps est l'homme tout entier, existant corporellement, « der ganze leiblich existierende Mensch » (Wikenhauser, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, p. 103) ou, mieux encore, il est la personne même, mais manifestée et rendue sensible. Par suite, si l'Apôtre dit aux chrétiens, comme le veut M. Cerfaux : vous êtes le corps (singulier) du Christ, il leur dit aussi équivalemment : Vous êtes le Christ. « Vous êtes *un seul*, leur écrit-il, dans le Christ Jésus » (*Gal.*, 3, 28) (unus et non pas unum), ce qui signifie, nous semble-t-il : vous êtes un entre vous et avec lui, et cet un, c'est lui-même.

L. MALEVEZ, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

LE PAPE PIE XII ET LES EVENEMENTS D'APRES-GUERRE.

Avril 1945 - Janvier 1946.

En trois articles de mars-juillet 1945 la Nouvelle Revue Théologique a exposé l'œuvre de justice et de pacification accomplie jusque fin mars 1945 par S. S. le pape Pie XII au regard des événements de la guerre mondiale. On voudrait présenter et analyser ici les principaux actes du Souverain Pontife d'avril 1945 à janvier 1946 se rapportant aux trois points suivants :

1°) Jugement moral de la guerre, de ses causes prochaines et lointaines ;

2°) Oeuvre de charité et de justice du pape envers ceux qui souffrent des suites de la guerre ou se trouvent encore à présent opprimés et persécutés ;

3°) Construction de la paix future et préparation de l'Eglise à ses tâches de demain.

Voici d'abord la liste des documents par ordre chronologique :

29 avril 1945. Allocution aux membres du Congrès de l'Action catholique italienne : elle contient surtout deux recommandations principales : la première sur la doctrine sociale de l'Eglise ; la seconde sur la position de l'Eglise en face de la classe ouvrière (*Doc. cath.*, 1945, col. 487-489).

9 mai 1945. Radio-message à l'occasion de la fin de la guerre en Europe. On sait que l'acte de capitulation de l'Allemagne fut d'abord signé à Reims le 7 mai 1945 à 2 h. 41 du matin et ensuite officiellement ratifié et confirmé à Berlin le 8 mai 1945 (1). Immédiatement les chefs alliés s'adressèrent à leurs peuples par la radio dans la journée du 8. Le Saint-Père parla à l'univers le 9 mai à 12 heures et donna ensuite la bénédiction apostolique (*A.A.S.*, 1945, p. 129 : traduction française de la *Documentation catholique*, 10 juin 1945, col. 417-419).

20 mai 1945. Discours aux formations sportives d'Italie sur l'Eglise et la culture physique ainsi que sur l'office et le but du sport sainement compris (*Doc. cath.*, 1945, col. 513-518).

2 juin 1945. Allocution au Sacré-Collège à l'occasion de la Saint-Eugène : deux parties : 1°) l'Eglise et le national-socialisme ; 2°) Regards vers l'avenir (*A.A.S.*, 1945, p. 159 ; trad. de la *Doc. cath.*, 1945, col. 449-456).

17 juin 1945. Radio-message aux familles de France à l'occasion de la consécration des familles françaises au Sacré-Cœur dans la basilique de Montmartre : le pape insiste surtout sur l'importance essentielle de la famille et de l'organisation des familles pour la valeur et la prospérité d'une nation (*A.A.S.*, 1945, p. 189 ; *Doc. cath.*, 1945, col. 481-485).

---

(1) Cfr la description des derniers événements de la guerre et de la double signature de la capitulation dans la *Documentation catholique*, 10 juin 1945, col. 423 à 429.

1 juillet 1945. Discours aux jeunes filles de plusieurs groupes italiens sur l'apostolat providentiel de la jeune fille (*Doc. cath.*, 1945, col. 768-679).

15 août 1945. Discours aux ouvriers catholiques d'Italie à l'occasion du premier Congrès italien sur le travail féminin tenu à Rome du 11 au 15 août 1945 : Trois parties énonçant trois groupes de devoirs : L'ouvrière et la famille ; L'ouvrière et la vie publique ; L'ouvrière et l'Eglise (*A.A.S.*, 1945, p. 212 suiv. ; *Doc. cath.*, 1945, col. 673-677).

27 août 1945. Allocution à des parlementaires américains sur les victoires à gagner pour l'avènement et la consolidation de la paix véritable : victoire sur la haine ; victoire sur la méfiance et sur ce principe néfaste qui crée toute méfiance : « la force crée le droit » ; victoire sur l'inégalité excessive dans les possibilités d'accès aux richesses de ce monde ; victoire sur une philosophie matérialiste et orgueilleuse qui voudrait éliminer Dieu de ce monde (*Doc. cath.*, 1945, col. 680-681).

26 août 1945. Discours aux auteurs et artistes chrétiens de théâtre et de cinéma.

30 août 1945. Allocution à des cinéastes américains.

5 septembre 1945. Allocution à des directeurs de sociétés de radiodiffusion.

Ces trois audiences, se succédant à des dates très voisines, ont donné au Souverain Pontife l'occasion d'exprimer sa pensée sur ces créations modernes que sont la radio et le cinéma, leur mission, leurs devoirs, leurs écueils (*Doc. cath.*, 1945, col. 737-742).

21 octobre 1945. Discours aux dirigeantes féminines de l'Action catholique italienne sur les obligations de la femme dans la vie sociale et politique (*Osserv. Romano*, 22-23 oct. 1945 ; *Doc. cath.*, 1945, col. 801-809).

22 octobre 1945. Nomination, par le pape, d'un évêque américain, Mgr Hurley (évêque de Saint-Augustin aux Etats-Unis), comme Nonce apostolique à Belgrade. Nomination qui suivait la lettre collective des évêques de Yougoslavie décrivant la persécution exercée contre l'Eglise catholique par le gouvernement du maréchal Tito (*Doc. cath.*, 1946, col. 9-10).

1 novembre 1945. Lettre de Pie XII à l'épiscopat allemand en réponse à l'adresse envoyée au pape par la Conférence des évêques à Fulda, 23 août 1945 (*Doc. cath.*, 1945, col. 810 et *Croix*, 24 janvier 1946).

24 décembre 1945. Allocution de Noël au Sacré-Collège : 1°) annonçant le prochain consistoire du 18 février 1946 et la création de 32 nouveaux cardinaux, dont 28 non-italiens, portant ainsi le nombre des cardinaux au chiffre maximum de 70, et la proportion, au Sacré-Collège, de 42 non-italiens en regard de 28 italiens ; 2°) énonçant 3 présupposés fondamentaux d'une paix vraie et durable (*Doc. cath.*, 1946, col. 33-42).

6 janvier 1946. Encyclique sur le devoir actuel de s'occuper plus activement des enfants indigents (*Osserv. Romano*, 6 janvier 1946 ; *Doc. cath.*, 1946, col. 65-69).

19 janvier 1946. Lettre aux évêques ruthènes à l'occasion du 350e anniversaire de la réunion des Ruthènes orthodoxes au Siège apostolique et en vue de fortifier les évêques, prêtres et fidèles dans la terrible persécution qu'ils subissent de la part de l'U.R.S.S. (résumé de l'*Universe* du 25 janvier 1946).

I.

CAUSES LOINTAINES ET PROCHAINES DE LA GUERRE.

Comme il l'avait dit dès sa première encyclique du 20 octobre 1939, et l'a répété à maintes reprises durant les années de guerre, le Souverain Pon-

tife ne cesse d'attirer l'attention des chrétiens et des non-chrétiens sur la cause fondamentale des grandes épreuves qui ont atteint l'humanité : l'*agnosticisme moral et religieux,* principe d'*amoralisme* social, politique et international : de la méconnaissance de Dieu et de l'ordre établi par Dieu, on a passé tout naturellement à la méconnaissance de l'homme et de la dignité humaine : « Plus se soulèvent les voiles sur l'origine et le développement des forces qui ont déchaîné la guerre, dit le pape dans son allocution du 24 décembre 1945, plus il devient clair qu'elles étaient les héritières, les propagatrices et les continuatrices des erreurs qui avaient comme élément essentiel la négligence, le renversement, la négation et le mépris de la pensée et des principes chrétiens.

« Si c'est donc ici que gît la racine du mal, il n'y a qu'un seul remède : retourner à l'ordre fixé par Dieu, même dans les relations entre les Etats et les peuples ; revenir à un vrai christianisme dans l'Etat et entre les Etats. Qu'on ne dise point que ce n'est pas là une politique réaliste. L'expérience aurait dû apprendre à tous que *la politique orientée vers les réalités éternelles et les lois de Dieu est la plus réaliste et la plus concrète des politiques.* Les politiciens réalistes, qui pensent autrement, ne créent que des ruines » (2).

Ramener les hommes aux *principes suprêmes de la moralité* nationale et internationale, *par delà les instincts* de haine, de vengeance, de concurrence, d'antagonisme, par delà les rivalités d'intérêt et les luttes d'influence, tel est l'effort incessant du Souverain Pontife ; qu'il soit ou non entendu et compris, qu'il soit parfois, pour ce motif, méconnu et mal jugé, il sait que sa mission est de parler et de *dire le devoir* aux vainqueurs comme aux vaincus, et il le dit : que chacun s'examine pour juger si *sa* conduite est en accord avec les *principes moraux* dont il réclamait ou réclame l'application *de la part d'autrui* : « Qui donc exige l'expiation des fautes par la juste punition des criminels à cause de leurs délits, doit apporter tous ses soins à ne pas faire lui-même ce qu'il condamne chez les autres comme faute ou comme délit. Qui veut des réparations doit les demander en se basant sur l'ordre moral, sur le respect des droits naturels inviolables, qui subsistent même chez ceux qui se sont rendus sans conditions au vainqueur. Qui demande sécurité pour l'avenir ne doit pas oublier que la seule garantie véritable consiste dans la propre force intérieure, c'est-à-dire dans la sauvegarde de la famille, des enfants, du travail, dans l'amour fraternel, dans l'abandon de toute haine, de toute persécution et vexation injuste de citoyens honnêtes, dans la concorde loyale entre Etat et Etat, entre peuple et peuple » (2).

Mais, tout en avertissant chaque peuple de sa part de responsabilité dans la grande tourmente qui n'a pas encore trouvé son achèvement et, en conséquence, de sa part respective du devoir commun de construire la paix, le pape n'a pas manqué de mettre en relief la terrible culpabilité du national-socialisme. Ce fut la première partie de son allocution du 2 juin 1945 au Sacré-Collège (3) ; il y résume à grands traits le conflit qui opposa dès l'origine les principes chrétiens et ceux du national-socialisme, il expose l'action d'abord sournoisement hostile, puis de plus en plus violemment persécutrice du III^me^ Reich envers l'Eglise. Nous en donnons ici les passages les plus importants :

« En Europe la guerre est finie : mais quels stigmates elle y a imprimés !

(2) Allocution du 24 décembre 1945. *Doc. cath.,* 1946, col. 39 et col. 38.
(3) *A.A.S.,* 1945, p. 159-165 ; *Doc. cath.,* 1945, col. 449-454.

Le divin Maître avait dit : Tous ceux qui mettront injustement la main à l'épée, périront par l'épée (cfr Mt., XXVI, 52). Or que voyez-vous ?

« Vous voyez ce que laissent derrière soi une conception et une action de l'Etat qui ne tiennent aucun compte des sentiments les plus sacrés de l'humanité, qui foulent aux pieds les principes inviolables de la foi chrétienne. Le monde entier contemple aujourd'hui, stupéfait, l'écroulement qui en est la conséquence.

« Cet écroulement, Nous l'avions vu venir de loin, et bien peu, croyons-Nous, ont suivi avec une plus grande tension d'esprit l'évolution et le rythme précipité de cette chute inévitable...

« Tant qu'il restait encore une lueur d'espoir que ce mouvement pût prendre une tournure différente et moins pernicieuse, soit par la résipiscence de ses membres plus modérés, soit par une opposition efficace de la partie non consentante du peuple allemand, l'Eglise a fait tout ce qui était en son pouvoir pour opposer une digue puissante à l'envahissement de ces doctrines aussi délétères que violentes ».

Le pape rappelle alors la conclusion du Concordat de 1933 et précise les graves motifs qui avaient déterminé l'Eglise à accepter de conclure cette Convention, tout en spécifiant expressément (*Osservatore Romano,* n° 174, 27 juillet 1933) que l'Eglise n'entendait par là, en aucune manière, approuver la doctrine ni les tendances du national-socialisme. Bientôt ce Concordat, solennellement conclu, allait être de plus en plus violé par le Reich : « En fait, la lutte religieuse allait toujours s'aggravant : c'était la destruction des organisations catholiques ; c'était la suppression progressive des écoles catholiques publiques et privées, si florissantes ; c'était la séparation forcée de la jeunesse d'avec la famille et l'Eglise ; c'était l'oppression exercée sur la conscience des citoyens, particulièrement des employés de l'Etat ; c'était le dénigrement systématique, au moyen d'une propagande habilement et rigoureusement organisée, de l'Eglise, de son clergé, de ses fidèles, de ses institutions, de sa doctrine, de son histoire ; c'était la fermeture, la dissolution, la confiscation des maisons religieuses et des autres instituts ecclésiastiques ; c'était l'anéantissement de la presse et de l'édition de livres catholiques ».

A ces persécutions croissantes « des millions de vaillants catholiques opposèrent une ferme résistance ». De son côté, le pape Pie XI, après avoir en vain « multiplié auprès des gouvernants allemands ses démarches et ses protestations », se décida le dimanche de la Passion, 14 mars 1937, à publier l'encyclique : « Mit brennender Sorge » : « il dévoila au regard du monde ce que le national-socialisme était en réalité : l'apostasie orgueilleuse d'avec Jésus-Christ, la négation de sa doctrine et de son œuvre rédemptrice, le culte de la force, l'idolâtrie de la race et du sang, l'oppression de la liberté et de la dignité humaine ».

Après avoir rappelé l'effet de stupeur produit alors par la vigueur de l'encyclique, après avoir dit combien ouvrirent les yeux pour la première fois au caractère anti-chrétien du national-socialisme, mais aussi combien refusèrent de se laisser éclairer, le pape se demande : « Aurait-il été possible alors, par des mesures politiques opportunes et adaptées, de freiner une fois pour toutes le déchaînement de la violence brutale et de mettre le peuple allemand en état de se dégager des tentacules qui l'étreignaient ? Aurait-il été possible d'épargner de cette manière à l'Europe et au monde l'invasion de cette immense marée de sang ? Personne n'oserait se prononcer là-dessus avec certitude. En tout cas, pourtant, personne ne pourrait-il reprocher à l'Eglise de n'avoir pas dénoncé et indiqué à temps le vrai ca-

ractère du mouvement national-socialiste et le danger auquel il exposait la civilisation chrétienne ».

Depuis 1937, l'hostilité contre l'Eglise alla toujours en croissant. « L'année 1937 fut pour l'Eglise catholique en Allemagne une année d'indicibles amertumes et de tempêtes terribles.

« Ni les grands événements politiques qui marquèrent les deux années suivantes ni la guerre ensuite n'atténuèrent aucunement l'hostilité du national-socialisme contre l'Eglise, et cette hostilité se manifesta jusqu'en ces derniers mois, quand ses adhérents se flattaient encore de pouvoir, la victoire militaire une fois remportée, en finir pour toujours avec l'Eglise. Des témoignages autorisés et incontestables Nous tenaient informé de ces desseins ; ceux-ci, du reste, se dévoilaient d'eux-mêmes par les mesures réitérées et toujours plus hostiles prises contre l'Eglise catholique en Autriche, en Alsace-Lorraine, et surtout dans les régions de la Pologne qui, déjà pendant la guerre, avaient été incorporées à l'ancien Reich ; tout y fut frappé, anéanti ; tout, c'est-à-dire tout ce qui pouvait être atteint par la violence extérieure ».

C'est contre ces violences que s'élevèrent au cours de la guerre plusieurs messages du Souverain Pontife, particulièrement celui de Noël 1942, qui, « malgré toutes les défenses et tous les obstacles, furent l'objet d'étude dans les Conférences diocésaines du clergé en Allemagne et ensuite exposés et expliqués au peuple catholique ». Tout cela s'est terminé « par la fin soudaine et tragique du persécuteur » (4).

Le Saint Père acheva cette première partie de son allocution par la communication des nouvelles qui lui étaient parvenues sur le camp de Dachau et le martyre du clergé qui y fut interné : « Bien que Nous ne possédions pas encore des statistiques complètes, Nous ne pouvons pas pourtant Nous abstenir de mentionner ici, à titre d'exemple, quelques-unes au moins des nombreuses nouvelles qui Nous parviennent de prêtres et de laïques internés au camp de Dachau, qui furent dignes d'endurer des affronts pour le nom de Jésus (*Act.*, V, 41).

« En première place, pour le nombre et pour la dureté des traitements subis, se trouvent les prêtres polonais. Entre 1940 et 1945, 2.800 ecclésiastiques et religieux furent emprisonnés dans ce camp, parmi lesquels l'évêque auxiliaire de Plock, qui y mourut du typhus. En avril dernier il en restait seulement 816 ; tous les autres étaient morts, à l'exception de deux ou trois transférés dans un autre camp. Durant l'été de 1942, on y signala rassemblés 480 ministres du culte, de langue allemande ; 45 étaient protestants, tous les autres prêtres catholiques. Malgré l'afflux continuel de nouveaux internés, spécialement de quelques diocèses de la Bavière, de la Rhé-

---

(4) Comme témoignages de ces persécutions, on trouvera dans la *Documentation Catholique :* la lettre pastorale collective des évêques allemands envoyée de Fulda le 26 juin 1941 (D. C. 22 oct. 1944, col. 12-14) ; les sermons de Mgr von Galen, évêque de Munster, des 13 et 20 juillet et 3 août 1941 et lettres annexes (D. C. 5 nov. et 12 nov. 1944) ; le discours du Dr Wurm, évêque protestant de Wurtemberg, du 21 sept. 1941 (D. C. 12 nov. 1944) ; deux sermons de Mgr Bornewasser, évêque de Trèves, le 31 août et le 30 nov. 1941 (D. C. 1945, col. 45 et 50) ; une lettre de Mgr Groeber, archevêque de Fribourg, du 29 nov. 1941 (D. C. 1945, col. 60) ; un sermon du Cardinal Faulhaber, archevêque de Munich, du 31 déc. 1941 (D. C. 1945, col. 54) ; le memorandum des évêques allemands réunis à Fulda en 1942 (D. C. 1945, col. 507) ; des exposés de la persécution de l'Eglise Catholique en Pologne sous l'occupation allemande (D. C. 1945, col. 353-358 et 457-462), en Yougoslavie (D. C. 1945, col. 23 et 251), en Alsace-Lorraine (D. C. 3 déc., 10 déc., 17 déc., 24 déc. 1944). Voir aussi, sur le national-socialisme, la lettre pastorale de Mgr Groeber, archevêque de Fribourg, du 8 mai 1945 (D. C. 1945, col. 646, 791, 823, 853).

nanie et de la Westphalie, leur nombre, en raison de la forte mortalité, ne dépassait pas au début de cette année les 350. Et on ne peut passer sous silence ceux qui appartenaient aux territoires occupés : Hollande, Belgique, France (parmi eux l'évêque de Clermont), Luxembourg, Slovénie, Italie. Beaucoup de ces prêtres et de ces laïques ont eu à supporter d'indicibles tourments à cause de leur foi et de leur vocation. En une occasion, la haine des impies contre l'Eglise en arriva au point de parodier sur un prêtre interné, avec des fils de fer barbelés, la flagellation et le couronnement d'épines du Rédempteur ».

Et le pape conclut : « Avec une insistance toujours croissante, le national-socialisme a voulu dénoncer l'Eglise comme ennemie du peuple allemand. L'injustice manifeste de l'accusation aurait frappé au plus vif les sentiments des catholiques allemands et les Nôtres si elle était sortie d'autres lèvres ; mais sur celles de tels accusateurs, loin d'être une charge, elle est le témoignage le plus éclatant et le plus honorable de l'opposition ferme et constante, soutenue par l'Eglise contre des doctrines et des méthodes si délétères pour le bien de la civilisation et du peuple allemand lui-même » (5).

Dans l'examen des responsabilités de guerre, il importe de ne jamais perdre de vue l'opposition constante de l'Eglise catholique allemande, épiscopat, clergé et fidèles, aux doctrines, aux méthodes et aux œuvres du national-socialisme. Si tous les citoyens des pays alliés gardent dans leur mémoire certaines interventions plus solennelles, — que les services de l'information naziste ne purent, malgré leurs efforts, dérober à la connaissance du monde entier — par exemple plusieurs discours du cardinal Faulhaber, de Mgr Groeber et de Mgr von Galen, il ne faut pas oublier non plus cette résistance tenace de millions et de millions de catholiques à des principes païens et à des méthodes iniques. On se rend difficilement compte, en dehors de l'Allemagne, de l'épouvantable réseau de pression administrative, de surveillance continuelle, de menaces pour la vie, la liberté ou la famille, qui enserrait chaque citoyen allemand durant la domination naziste, de l'habileté raffinée et de la dureté infléchissable d'une organisation destinée à asservir totalement l'individu au régime ; on se rend dès lors difficilement compte de l'extrême impuissance de chaque individu et de la puissance absolue du régime pour supprimer ou étouffer toute velléité de résistance. Or, malgré tous ces obstacles, la masse catholique a tenu bon.

« Nous savons que, pour beaucoup d'entre vous, il n'allait pas sans danger d'accueillir toujours nos Lettres pastorales, sans cesse renouvelées, qui s'opposaient aux errements et aux crimes du temps. Des millions et des millions d'entre vous ont suivi nos directives avec un profond intérêt et y

(5) On sait qu'actuellement, malgré les encycliques « Mit brennender Sorge » et « Non abbiamo bisogno », malgré les persécutions toujours croissantes qui furent infligées au catholicisme allemand par le national-socialisme, malgré les persévérants efforts de Pie XII pour empêcher soit la guerre soit l'extension de la guerre, la presse de l'U. R. S. S. poursuit une campagne acharnée pour persuader à tous les citoyens des Républiques Soviétiques que la Papauté a eu partie liée avec l'Hitlérisme. A maintes reprises, l'*Osservatore Romano* ou la Radio Vaticane relevèrent ces attaques et opposèrent des démentis formels et justifiés à ces allégations mensongères, démentis qui, malheureusement, ne pourront jamais parvenir à ceux à qui ils sont destinés. En dernier lieu, ce lundi 14 janvier 1946, l'*Osservatore Romano* vient de publier un article sous le titre : « La Pravda ment », reprenant une à une les affirmations du journal soviétique et en montrant l'absolue fausseté (*Oss. Rom.*, 14 janv. 1946 ; *La Croix*, 18 janv. ; *Universe*, 18 janv.).

ont adhéré du fond du cœur, quand nous sommes intervenus pour les droits de la personne, quand nous avons repoussé les empiétements de l'Etat sur la vie de l'Eglise, quand nous parlions des pressions inouïes que l'Etat et le parti exerçaient dans tous les domaines de la vie intellectuelle et religieuse, quand nous avons élevé notre voix contre l'orgueil racial et la haine des peuples. Nous savions bien qu'il y avait partout des dénonciateurs pour vous entraver dans votre route, dans votre avancement, chaque fois qu'on pouvait établir que vous aviez écouté de telles prédications. »

Mais tout cela ne s'obtint qu'au prix de grands sacrifices. « Beaucoup sont devenus des vrais confesseurs de la foi dans les prisons et dans les mauvais traitements, et beaucoup ont sacrifié leur vie pour leurs convictions ».

« Notre cœur est réchauffé au souvenir de tant et tant de catholiques de toute condition et de tout âge, qui n'ont pas craint de protéger des compatriotes de race étrangère, de les défendre, de les entourer de charité chrétienne. Il y en a tant qui ont péri dans des camps de concentration pour de tels actes de charité ! »

« Avec émotion, nous nous souvenons de tous ceux qui ont partagé leur pain quotidien déjà parcimonieux avec un non-aryen persécuté injustement, et qui devaient s'attendre de jour en jour à encourir avec leur protégé un sort terrible. »

« Peuple catholique, nous nous réjouissons qu'en si grand nombre tu te sois abstenu du service idolâtre de la force brutale. »

Nous nous réjouissons que ces doctrines athées et inhumaines aient été rejetées aussi par de nombreux autres Allemands, non-catholiques. « Nous nous en réjouissons d'autant plus que, grâce à la divine Providence, un heureux changement est apparu ces dernières années dans les rapports entre les deux confessions chrétiennes ; ce qui oppose les frères séparés dans la foi est passé au second plan et on a plus profondément conscience de ce qui devant Dieu nous unit dans le Christ. Nous regardons avec reconnaissance ce changement comme un des événements les plus consolants de notre triste époque ».

Les évêques reconnaissent la responsabilité de nombreux Allemands : « Des choses terribles sont arrivées avant la guerre en Allemagne, et, pendant la guerre, dans les pays occupés, du fait des Allemands. Nous le déplorons profondément : beaucoup d'Allemands, même dans nos rangs, se sont laissé tromper par les doctrines fausses du national-socialisme, ont assisté indifférents aux crimes contre la liberté et la dignité humaines ; beaucoup ont prêté assistance aux criminels par leur attitude, beaucoup sont devenus eux-mêmes des criminels. Une responsabilité très lourde pèse sur ceux qui, par leur situation, pouvaient connaître ce qui se passait chez nous, qui, par leur influence, auraient pu empêcher de tels crimes, et qui, non seulement ne l'ont pas fait, mais ont rendu possibles ces crimes et se sont déclarés par là solidaires des criminels ».

Mais, très justement, ils demandent qu'on distingue entre les vrais responsables et la masse de ceux qui, ignorant tout puisque tout leur était caché par une propagande extrêmement habile et insidieuse, étaient contraints par leur situation même d'accepter quelque jour leur adhésion au parti : « Nous savons aussi que chez des gens qui étaient dans une situation subalterne, spécialement chez les employés et les instituteurs, l'appartenance au parti ne signifiait pas, dans beaucoup de cas, une approbation des actions effroyables du régime. Beaucoup sont entrés, sans connaître les agissements et les buts du parti ; beaucoup ont été forcés, beaucoup l'ont fait dans la bonne intention de pouvoir empêcher du mal. C'est une exi-

gence de la justice que toujours et partout on examine la culpabilité dans chaque cas particulier, pour que des innocents n'aient pas à souffrir avec les coupables. Nous, vos évêques, nous sommes intervenus dans ce sens dès le début, et nous continuerons à le faire dans l'avenir » (*Doc. cath.*, 1945, col. 811-812).

Dans sa réponse du 1er novembre 1945, le Souverain Pontife, d'après le résumé de *La Croix* du 24 janvier 1946, « loue les évêques de s'être opposés de toutes leurs forces aux doctrines insensées du national-socialisme et à ses pratiques, secondés en cette lutte par l'élite du peuple allemand. Circonstance dont il importe de tenir compte lors du châtiment des criminels de guerre, si l'on ne veut pas punir à la fois les coupables et les innocents ». Pie XII souhaite « que Dieu, source de tout bien et juste rémunérateur, récompense largement les évêques allemands de leur courage à lutter contre le national-socialisme et qu'il les assiste dans leur œuvre ardue de reconstruction au milieu des ruines accumulées par les nazis et par la guerre ».

Nous reviendrons, dans notre troisième partie, sur d'autres points de cette lettre (6).

II.

ŒUVRE DE BIENFAISANCE ET DE JUSTICE.

La papauté, souvent impuissante à faire prévaloir, en opposition aux convoitises ambitieuses et aux luttes d'intérêts égoïstes des Etats, les principes moraux du bien commun et durable de l'humanité, s'est toujours efforcée de compenser ces insuccès auprès des puissants par une sollicitude accrue envers tous ceux qui souffrent. Peut-être les gouvernements mêmes qui se refusent à toute influence morale du Souverain Pontificat accepteront-ils du moins d'entendre une voix désintéressée qui s'élève par pure charité ; peut-être surtout les peuples, informés de l'existence de souffrances que parfois on leur cache, comprendront-ils leur devoir d'agir soit par une intervention directe de charité soit par l'influence de l'opinion publique sur les gouvernants.

Sans prétendre exposer ici toute l'action de charité et de justice du pape Pie XII au cours de ces dix derniers mois, nous voudrions attirer l'attention sur quatre domaines qui, durant cette époque, ont particulièrement suscité chez lui de vives angoisses et provoqué de sa part une intervention, soit discrète et diplomatique, soit ouverte et vigoureusement appuyée. Ce sont : 1°) le sort des catholiques de Yougoslavie opprimés par le gouvernement du Maréchal Tito ; 2°) la grave persécution contre l'Eglise ruthène unie à Rome, qui sévit depuis des mois dans la partie ruthène de

(6) La lettre s'achève par des paroles de consolation. Le Souverain Pontife réconforte les catholiques allemands et leur exprime toute la part qu'il prend à leurs extrêmes souffrances. Il partage toutes leurs angoisses et s'arrête particulièrement à celles qui concernent le sort de Berlin et de l'Allemagne orientale (occupée par les troupes de l'U.R.S.S.) : « Nous connaissons leur sort cruel et Nous voyons pour ainsi dire de Nos yeux les immenses et épouvantables ruines que les dernières phases de la guerre ont causées dans les cités et ces provinces autrefois florissantes. Par-dessus tout, Nous déplorons les injures indignes et les malheurs dont nombre de femmes et de jeunes filles allemandes ont été l'objet ». Et un peu plus loin : « Nous connaissons les tristes événements qui ont eu lieu ces derniers mois en Allemagne orientale et Nous exhortons instamment tous les catholiques à ne pas répondre à la violence par la violence, mais plutôt à s'appuyer sur la force du droit ».

l'ancienne Pologne annexée à l'Ukraine soviétique (7) ; 3°) le sort des prisonniers de guerre des pays vaincus dans certaines régions ; 4°) le sort malheureux de nombreux enfants pauvres dans tous les pays où a sévi la guerre.

1. *La persécution en Yougoslavie.*

L'intervention du pape est ici discrète et prudente. On sent qu'il s'efforce d'obtenir par persuasion, et sans blesser aucune susceptibilité, le remède à des maux déjà très graves, mais qui pourraient s'aggraver encore en conséquence d'une démarche trop ferme ou d'une déclaration publique trop appuyée. Aussi bien l'*Osservatore Romano* que la Radio vaticane manifestent clairement que le pape n'ignore aucune des souffrances qu'endurent les catholiques de Yougoslavie et soutient ses fils par une sympathie aussi profonde qu'effective. Une des démarches les plus significatives a été la nomination, le 25 octobre 1945, d'un évêque américain, Monseigneur Hurley (évêque de Saint-Augustin aux Etats-Unis) comme Nonce apostolique à Belgrade. On espère que la nationalité et la dignité du prélat choisi lui permettront peut-être d'obtenir quelque amélioration d'une situation douloureuse et particulièrement dangereuse.

La démarche du pape se produit environ un mois après la lettre pastorale des évêques de Yougoslavie du 20 septembre 1945 et a sans doute été en grande partie motivée par celle-ci. Réunis à Zagreb en assemblée plénière, tous les évêques catholiques du pays ou leurs représentants (8) ont, dans une lettre commune envoyée à tous leurs fidèles (9), exposé l'extrême gravité des mesures prises chaque jour sous le gouvernement du Maréchal Tito contre l'Eglise catholique : après avoir constaté que la Yougoslavie a souffert de la guerre plus qu'aucun autre pays, *d'abord* par les terribles dévastations, combats et ravages des années d'hostilité. (« Des régions entières ont été littéralement dépeuplées, d'innombrables familles détruites »... « Dans notre malheureux pays, il n'y a personne qui ne pleure la mort de quelque membre de sa famille »), *ensuite* par les conflits intérieurs entre concitoyens de partis différents, les évêques rappellent les changements radicaux introduits dans la vie civile et nationale : «la législation, les fondements mêmes sur lesquels l'Etat repose ont été bouleversés » ; de cela ils ne diront rien, ne jugeant pas qu'il soit de leur ressort de donner aux fidèles des directives sur ces questions politiques et économiques. Ils parleront uniquement de ce qui concerne la liberté de conscience et de culte de l'Eglise catholique. Suit alors l'énumération des griefs :

1°) *Les victimes dans le clergé.* Depuis que la guerre a cessé (elle qui avait

(7) On sait que l'Est de l'Europe est loin encore d'avoir retrouvé la paix dans la liberté et la justice. En Pologne, en Roumanie, en Bulgarie, en Yougoslavie, dans l'ancienne Ruthénie polonaise, ou il n'y a pas encore eu d'élections ou elles n'ont pas eu ce caractère de liberté qui permette aux peuples de fixer sans contrainte extérieure leur régime politique et d'organiser selon leurs aspirations leur vie nationale ; des gouvernements établis par le pouvoir occupant, le plus souvent ne représentant qu'une minorité dans la nation, imposent leur loi au peuple tout entier. La situation s'améliorera-t-elle grâce aux conférences et interventions diplomatiques ? Nul ne le sait. Quoi qu'il en soit, du point de vue catholique, de graves événements se passent dans deux de ces régions tout particulièrement : la Yougoslavie et la Ruthénie.

(8) Vicaires généraux remplaçant trois évêques (de Sarajevo, de Banja-Luka et de Ljubljana) exilés en Autriche et un évêque uniate (de Krijevtsi) emprisonné.

(9) Reproduite *in extenso* dans la *Documentation catholique,* 1946, col. 9-10.

déjà fait tant de victimes dans le clergé) : 243 prêtres ont été condamnés à mort et exécutés de façon expéditive et sommaire, sans que le plus souvent les condamnés aient su eux-mêmes de quoi on les accusait, la plupart du temps sans possibilité de défense, sans avocats ; 169 prêtres sont internés dans les prisons ou les camps, 89 disparus. Il faut y ajouter 19 séminaristes, 3 frères convers, 4 religieuses mis à mort. « A ces prêtres et religieux, comme à des centaines et à des milliers d'autres victimes civiles, on a refusé ce qui est permis dans les pays civilisés aux pires criminels : la réception des sacrements ». Les évêques donnent des exemples de l'injustice de beaucoup de ces condamnations. « Ainsi par exemple au monastère franciscain de Siroki-Brijeg, tous les religieux présents dans le couvent ont été mis à mort — ils étaient 28 — quoiqu'aucun d'eux n'ait jamais tenu un fusil et encore moins n'ait combattu contre les troupes nationales libératrices, comme on les en a accusés faussement, et, nous pouvons l'ajouter, quoique presque tous fussent connus comme adversaires de l'idéologie fasciste... » « C'est au nom de la justice éternelle que nous élevons la voix devant vous tous, nos chers fidèles, non seulement pour prendre la défense de ces prêtres injustement condamnés, mais pour défendre aussi la mémoire de ces milliers et milliers (10) d'autres victimes, vos enfants et vos frères, qui, comme nos prêtres, ont été condamnés à mort sans avoir pu présenter aucune défense, contrairement à ce que tout Etat civilisé permet ».

Les évêques reconnaissent qu'il y a eu un très petit nombre de prêtres qui ont manqué à leur devoir national et qui, pour ce motif, « méritent de répondre de leurs actes devant les tribunaux de la justice civile » ; mais « ce nombre est plus qu'insignifiant » et « les graves accusations portées dans la presse et les réunions publiques contre le clergé catholique de Yougoslavie font partie de la campagne tendancieuse qui cherche à tromper l'opinion par des mensonges et à faire perdre tout prestige à l'Eglise catholique ».

Ils disent ensuite le sort extrêmement pénible fait aux prêtres internés, à qui sont refusés tous moyens de se défendre et de prouver leur innocence : « Leur seule culpabilité est qu'ils sont peut-être d'une opinion politique différente de l'opinion de ceux qui les ont condamnés ».

A la pénurie de prêtres amenée par ces condamnations vient s'ajouter que : « on attaque le clergé dans les journaux et on ne lui laisse pas la possibilité de se défendre. Tandis que la loi permet de critiquer le travail des ministres du culte, on enlève à ces derniers toute possibilité pratique de se justifier ».

2°) *La presse catholique.* D'une centaine de publications catholiques d'avant-guerre en Yougoslavie, aucune ne paraît aujourd'hui : tous les motifs possibles sont invoqués pour le refus, p. ex. le manque de papier, alors que du seul palais de l'archevêché à Zagreb on a emporté plusieurs wagons de papier destinés à la presse catholique. La plupart des imprimeries catholiques ont été fermées. On a enlevé aux catholiques les imprimeries de Ljubljana, Mostar, Sibenik, Maribor et Sarajevo. « On agit ainsi de façon systématique, d'après un plan arrêté d'avance contre la presse catholique ».

---

(10) La *Doc. cath.* produit, 1946, col. 10, l'estimation suivante : « Selon des informations de personnes dignes de foi, il faudrait enregistrer pour les six derniers mois de la vie nationale yougoslave, 500 condamnations à mort par les tribunaux militaires, 3.500 condamnations à mort par les tribunaux du peuple, 60.000 exécutions dans les prisons, 300.000 déportations dans les camps de concentration, près de 150.000 condamnations aux travaux forcés. L'Ozna (la défense pour la protection du peuple) ou police secrète et les partisans auraient fait aussi plus de 200.000 arrestations et exécutions ».

3°) *Les séminaires.* « Ils sont presque complètement paralysés et dans l'impossibilité d'atteindre leur but ; ...beaucoup sont encore partiellement occupés par l'armée, d'autres encore réquisitionnés, comme ceux de Zagreb, Salati, Split, Travnik, Saint-Vid, Ljubljana, Maribor, Sinj et ailleurs.

4°) *Le problème de l'éducation religieuse.* Enumération des nombreuses mesures prises dans l'école publique pour réduire et, dans les classes supérieures, supprimer l'enseignement religieux. On annonce dans la presse que les écoles secondaires privées (sous la direction de l'Eglise) ne s'ouvriront plus et qu'elles seront supprimées. Les internats catholiques, les maisons pour l'éducation de la jeunesse ouvrière sont pour la plupart fermés ou sous le contrôle de commissaires d'Etat. Attaques violentes dans la presse contre ceux qui subsistent encore.

5°) *Efforts de déchristianisation de la jeunesse :* à l'armée, dans les groupes de jeunesse, dans l'organisation des meetings, des plaisirs, etc.

6°) *Laïcisation du mariage et annulation* par l'Etat de nombreux mariages religieux.

7°) *Contrôle de la société catholique « Caritas ».*

8°) Réforme agraire avec *confiscation de nombreuses terres d'Eglise,* dont les revenus étaient nécessaires à l'entretien des séminaires, des Offices centraux ecclésiastiques, etc.

9°) Diffusion de plus en plus ouverte du *matérialisme athée.* Bref, concluent les évêques, « l'état actuel de l'Eglise catholique en Yougoslavie, à notre avis, ne diffère que par le nom d'un état de persécution ouverte ».

2. *Lettre encyclique du 19 janvier 1946 aux évêques ruthènes.*

Une persécution très grave est en cours depuis des mois contre l'Eglise uniate dans les parties de la Pologne annexées à l'U.R.S.S. Un article de M. Paul-Antoine dans les *Etudes* de décembre 1945, p. 349-358, des documents importants publiés dans la *Documentation Catholique* des 20 janvier et 3 février 1946, enfin et surtout l'encyclique pontificale du 19 janvier mettent en lumière l'étendue de la persécution et l'extrême danger qui menace la foi de plusieurs millions de catholiques.

L'U.R.S.S. qui a annexé à l'Ukraine l'ancienne Galicie (autrichienne jusqu'à la première guerre mondiale, polonaise depuis 1918) et la Russie subcarpathique (rattachée à la Tchécoslovaquie de la 1re à la 2me guerre mondiale), s'est trouvée dans ces pays devant un groupe considérable de quatre millions de catholiques uniates de rite ruthène, rattachés à Rome depuis 350 ans et aussi fervents catholiques qu'Ukrainiens profondément fidèles à leur nation. Elle semble malheureusement avoir conçu le projet, pour réaliser l'union politique de l'Ukraine, d'imposer à tous les citoyens l'unification religieuse dans la religion orthodoxe ; ayant, au cours de la guerre, renoncé ouvertement à sa politique anti-religieuse et proclamé solennellement sa réconciliation avec l'Eglise nationale orthodoxe russe, l'U.R.S.S. a repris en même temps la politique tsariste d'influence sur tous les pays slaves par le moyen de l'orthodoxie et du centre patriarcal de Moscou.

Tandis que le clergé orthodoxe d'Ukraine orientale proclamait la nécessité de l'unification religieuse de l'Ukraine entière, l'U.R.S.S. faisait arrêter les sept évêques résidant en Galicie, y compris Mgr Joseph Slipij, désigné par Mgr Scheptizky († 1er novembre 1944) comme son successeur. En même temps de nombreux prêtres étaient incarcérés et une organisation était créée, sous la direction d'un prêtre gréco-catholique dévoyé, l'abbé Kostelnik, sous le titre de « Comité d'initiative pour le passage des gréco-catholiques à l'orthodoxie ». Pleins pouvoirs lui étaient accordés par le

Soviet Suprême de la République socialiste soviétique d'Ukraine pour « recenser les doyennés, paroisses et couvents gréco-catholiques » et pour « *envoyer au fondé de pouvoir pour les affaires de l'Eglise orthodoxe auprès des commissaires du peuple de la République socialiste soviétique d'Ukraine la liste des doyens, curés et supérieurs de couvents qui refuseraient de se soumettre au Comité d'initiative pour le passage de l'Eglise gréco-catholique à l'Eglise orthodoxe* ».

La persécution est donc ouverte. L'on peut prévoir le sort qui sera réservé aux « doyens, curés et supérieurs de couvents » qui refuseront de se soumettre au susdit Comité d'initiative. Il est profondément regrettable que l'Eglise orthodoxe de Moscou appuie fermement ces mesures de violence ; la Revue du patriarcat a publié à maintes reprises des articles violents contre le Saint-Siège et le patriarche Alexis a adressé une invitation pressante aux gréco-catholiques « à rentrer dans le sein de l'Eglise ancestrale ».

On sait peu de chose sur l'évolution de cette lutte tragique, derrière le rideau de fer qui nous sépare du monde soviétique ; il semble, d'après les nouvelles fragmentaires qui parviennent jusqu'en Occident, que la résistance du clergé gréco-catholique est ferme et intrépide : 42 prêtres seulement sur 2700 se seraient soumis au Comité d'initiative ; le clergé de Lwow (réduit à huit prêtres laissés seuls dans cette ville pour une population de 300.000 âmes) a adressé le 1er juillet 1945 à M. Molotov, ministre des affaires étrangères, une lettre protestant à la fois de son plein loyalisme politique à l'U.R.S.S. et de sa fidélité religieuse à l'Eglise catholique.

C'est dans ces circonstances que le Pape vient d'envoyer aux évêques captifs et à tous les fidèles gréco-catholiques de rite ruthène son encyclique du 19 janvier : elle a pour but (Ire partie de la lettre) de commémorer le 350e anniversaire de l'union des Ruthènes orthodoxes avec le Saint-Siège (C'est le 25 novembre 1595 qu'arrivèrent à Rome les deux évêques orthodoxes Terletzky et Potseï pour demander à Clément VIII l'union avec le Saint-Siège des diocèses orthodoxes de la Pologne orientale) et (2me partie) de soutenir et d'encourager dans la terrible épreuve actuelle les évêques, le clergé et les fidèles ruthènes. Nous donnons quelques extraits de cette 2me partie.

« 350 ans se sont écoulés depuis que cette très ancienne communauté s'est, très heureusement, unie au suprême pasteur, le successeur de saint Pierre ; mais cet anniversaire est devenu pour nous un jour de tribulation et de détresse, de calamité et de misère... Car nous avons appris que dans les régions qui ont récemment passé sous l'autorité russe, nos chers frères et enfants de la nation ruthène sont affligés d'une grande détresse à cause de leur fidélité au Siège apostolique. Nombreux sont ceux qui par tous moyens travaillent à les arracher du sein de l'Eglise mère et à les faire passer à la communauté des dissidents contre leur propre volonté, leur conscience et leur devoir sacré. Le clergé de rite ruthène s'est plaint, dans des lettres aux autorités civiles, de ce que l'Eglise d'Ukraine occidentale (selon sa dénomination actuelle) est dans la situation la plus difficile *puisque tous les évêques et beaucoup de prêtres ont été arrêtés et qu'il est défendu à n'importe qui d'assumer le gouvernement de l'Eglise en Ruthénie* ».

Le pape réfute alors les prétextes politiques fallacieux qui sont mis en avant pour justifier ces mesures de contrainte ; il déplore que, « de Moscou le patriarche Alexis, dans une lettre adressée à l'Eglise ruthène, ait ouvertement approuvé et prêché la défection des Ruthènes de l'Eglise catholique : *lettre qui a notablement contribué au développement de cette sorte*

de persécution ». Il rappelle qu'au cours de la guerre, une conférence (11) internationale avait pris, entre autres décisions, la résolution de proscrire toute persécution contre la religion. « Nous avions alors eu plein espoir que la paix et la liberté seraient également concédées à l'Eglise catholique, spécialement parce que l'Eglise a toujours enseigné et enseigne encore le devoir d'obéissance consciencieuse à l'autorité légitimement constituée, dans les matières tombant sous sa juridiction. Mais, hélas, les événements ont affaibli et presque détruit cette espérance et cette foi pour ce qui regarde le peuple ruthène et son territoire ». Il ne reste plus que le recours à la prière, auquel le Souverain Pontife invite instamment les évêques et les fidèles confiés à leurs soins : « Bien que la situation présente soit sombre et l'avenir incertain et angoissant, nous ne perdons pas courage ». La captivité même des évêques « proclame et prêche le Christ ». Que les prêtres rappellent aux fidèles « qu'il n'est jamais permis, même extérieurement ou en pures paroles, de renier ou d'abandonner le Christ ou son Eglise ». « Et vous, fidèles de l'Eglise ruthène, nous n'ignorons pas que de terribles pièges sont dressés devant votre foi. Il semble même à craindre que des épreuves plus grandes encore puissent atteindre ceux qui se refusent à trahir leur devoir religieux... Nous ne pouvons mieux confirmer et conclure notre exhortation que par les mots de saint Paul aux Corinthiens : « Veillez, soyez fermes dans la foi, soyez virils, soyez forts ».

3. *Le sort des prisonniers de guerre.*

Souvent au cours de la guerre, le pape Pie XII avait rappelé aux belligerants leurs impérieux devoirs de charité, d'humanité, de respect des conventions internationales envers les prisonniers quels qu'ils fussent, prisonniers de guerre, prisonniers civils, prisonniers politiques. Dans son message de Pâques (13 avril 1941) il avait posé le principe : « la manière de traiter *les prisonniers* et les populations de pays occupés est l'indice, le critère le plus sûr du degré de civilisation des individus et des nations » (*A.A.S.*, 1941, p. 114-116).

Dans son allocution de Noël au Sacré-Collège (24 décembre 1945) Pie XII vient de renouveler cet appel à la charité. On sait que c'est par millions que les prisonniers allemands (3 millions peut-être, rien qu'en U.R.S.S.) sont employés en divers pays à des travaux de réparation, de reconstruction, ou affectés à des usines, charbonnages, etc. Des normes ont été fixées à l'Ouest de l'Europe pour leur assurer le ravitaillement et les soins de santé nécessaires et le gouvernement américain n'a pas manqué, il y a quelques mois encore, d'adresser des remontrances à un pays qu'il jugeait n'avoir pas observé suffisamment (à cause de circonstances et non par mauvaise volonté) ces règles essentielles d'humanité. Dans les derniers temps, à l'Ouest, des mesures ont été prises pour rétablir les relations épistolaires régulières entre les prisonniers et leurs familles. Pour l'U.R.S.S., rien n'est connu sur la situation des prisonniers allemands, leur mode de travail, leur ravitaillement ; aucun rapport n'est autorisé entre les détenus et leurs parents d'Allemagne ; ceux-ci le plus souvent ignorent même si le soldat qui les a quittés il y a tant ou tant d'années est encore vivant, quelque part au travail dans les vastes territoires de l'U.R.S.S. Ceux qui rentrent, pour raison d'invalidité, sont d'ordinaire dans un état lamentable (12).

(11) Il s'agit évidemment de la Conférence de San-Francisco.

(12) Les journaux de fin octobre et début de novembre 1945, de gauche comme de droite, par exemple en Belgique *Le Peuple, La Cité nouvelle, La*

Voici les paroles du Souverain Pontife (*Doc. cath.*, 1946, col. 39) :

« Et maintenant, enfin, après avoir, rapidement sans doute, considéré les conditions présentes du monde, Notre regard ne peut pas ne pas s'arrêter encore une fois sur les multitudes, encore nombreuses, des prisonniers de guerre.

« Tandis, en effet, que Nous Nous apprêtons à passer dans le recueillement, l'allégresse intérieure et une fervente prière, la sainte fête de Noël, qui, avec une harmonie séculaire ne s'éteignant jamais, raffermit et ennoblit les liens de la famille humaine et rappelle au foyer domestique, comme pour un rendez-vous sacré, celui-là même qui en vit habituellement éloigné, Nous pensons avec une profonde tristesse à tous ceux qui, malgré la proclamation de la fin de la guerre, devront, cette année encore, passer la douce solennité en terre étrangère, et éprouver, dans la nuit de la joie et de la paix, le tourment de leur situation incertaine et de leur éloignement de leurs parents, de leurs épouses, de leurs enfants, de leurs frères, de leurs sœurs, de tous ceux qui leur sont chers.

« Et, tout en voulant donner le juste tribut de Notre reconnaissance et de Nos éloges aux autorités, aux œuvres et aux personnes, qui ont cherché et cherchent à rendre moins dure et moins longue leur pénible situation, Nous ne pouvons taire la peine éprouvée quand Nous avons appris qu'en plus des souffrances inévitables dues à la guerre, d'autres ont été infligées volontairement aux prisonniers et aux déportés ; quand Nous avons vu, en quelques cas, se prolonger sans raison suffisante la durée de leur captivité, quand le joug de la captivité, déjà accablant par lui-même, a été aggravé du poids de travaux fatigants et non nécessaires, ou quand, méprisant avec facilité les normes sanctionnées par des conventions internationales et celles encore plus inviolables de la conscience chrétienne et civile, on leur a inhumainement refusé le traitement qui se doit, même aux vaincus.

« A ces fils, encore retenus en prison, que Notre message arrive sur les ailes des anges de Noël, et que leur parvienne, porteur de réconfort, d'espérance et de lumière, Notre souhait, partagé par tous ceux qui ont le vif sentiment de la fraternité humaine, de les voir rendus en ordre et avec soin à leurs familles anxieuses et à leurs occupations normales du temps de paix ».

Après avoir exprimé le même désir d'équité et d'humanité dans le traitement des prisonniers politiques, après avoir eu une pensée encore « pour les missionnaires et les civils qui, en Extrême-Orient, par suite de graves événements récents, vivent dans la souffrance et le danger », le pape conclut par des vœux pour « la pacification et la concorde souhaitées à l'intérieur des peuples et entre les peuples ».

4. *Lettre encyclique « Quemadmodum » du 6 janvier 1946 pour l'aide morale et matérielle aux enfants indigents abandonnés (Osserv. Romano,* 6 janvier 1946 ; *Doc. cath.*, 3 févr. 1946, col. 65-69).

Libre Belgique (s'appuyant sur des informations d'agences et des rapports de correspondants de Berlin) ont parlé du retour à Berlin vers cette date de prisonniers de Stalingrad et les ont décrits comme des « fantômes loqueteux » *(Libre Belgique)*, des « squelettes à barbe longue » *(Cité nouvelle)*. Les chiffres cités, quant à la mortalité, sont effrayants : de 290.000 prisonniers de Stalingrad 20.000 seulement seraient encore vivants *(Cité nouvelle)* ; les autres seraient morts, d'après ce journal, non par suite de sévices ou brutalités, mais sous l'action de 3 causes : la solitude, le froid, la maladie dans les camps de Sibérie. D'un groupe de 100.000 captifs de Stalingrad, 5.000 seulement auraient survécu *(Le Peuple)*. Nous laissons à ces agences et correspondants de Berlin la responsabilité de ces statistiques.

Devant l'enfance souffrante, à quelque pays qu'elle appartienne, toute âme bien née s'incline avec sympathie et compassion. Or, dans l'état angoissant où se trouve encore l'Europe d'après-guerre (cfr les sombres déclarations du président Truman du début de février 1946 sur les dangers de famine en Europe), les premières victimes sont fatalement les plus faibles : les enfants pauvres. C'est en leur faveur que le pape vient d'envoyer, le 6 janvier 1946, l'encyclique « Quemadmodum » dont nous reproduisons ci-dessous les passages essentiels :

« Parmi tant d'afflictions, presque innombrables, que la lutte cruelle a enfantées, aucune n'afflige et ne blesse autant Notre cœur paternel que celle qui atteint une multitude d'enfants innocents. Des millions d'entre eux, dit-on, privés de ce qui est nécessaire pour vivre, se trouvent, en de nombreux pays, épuisés par le froid, par la faim et par les maladies ; souvent même abandonnés par tous, ils ne manquent pas seulement de pain, de vêtements et de toit, mais aussi de cet amour dont l'âge tendre a un si grand besoin ».

Après avoir rappelé tout ce qu'il a fait personnellement pour remédier, selon les possibilités, à pareille indigence, après avoir remercié soit les individus soit les groupes et associations qui ont travaillé à semblables œuvres de charité ([13]), le pape constate que tout cela ne suffit pas et qu'il y faut la collaboration de tous les évêques du monde catholique.

« Cependant, ces secours et ces efforts sont loin de suffire à l'immensité des maux, et Nous croyons de Notre devoir de vous adresser cet appel et de vous exorter paternellement à prendre tout particulièrement à cœur la cause très grave des enfants dans la misère et à ne rien omettre qui puisse contribuer à adoucir et à améliorer leur situation.

Nous vous enjoignons par conséquent de fixer dans chacun de vos diocèses un jour où soient prescrites des prières publiques, en vue de rendre Dieu propice ; par l'intermédiaire des ministres sacrés qui sont vos auxiliaires, vous ferez aussi instruire le peuple de cette nécessité urgente et vous l'engagerez à promouvoir par la prière, par les bonnes œuvres, par le recueil d'aumônes, toutes les initiatives qui s'efforcent d'aider par tous les moyens l'enfance indigente et abandonnée. Il s'agit, il est facile de le constater, d'un sujet qui concerne sans doute tous les citoyens, de quelque opinion qu'ils soient, pour peu qu'ils soient animés d'un sentiment d'humanité et de pitié, mais il intéresse tout particulièrement les chrétiens qui doivent reconnaître dans ces petits frères sans ressources et abandonnés l'image de l'Enfant-Dieu...

« Que personne, en une matière si opportune et si nécessaire, n'apporte à contre-cœur son activité, ses forces et son argent. Que les moins fortunés donnent de grand cœur et volontiers tout ce qu'ils peuvent et dont ils sont capables ; que ceux qui vivent dans l'aisance et l'abondance examinent attentivement et se souviennent que l'indigence, la faim et la nudité des enfants leur seront auprès du Père des miséricordes de très sévères et véhéments accusateurs, si leur cœur est de plomb et s'ils ne donnent pas généreusement de quoi les secourir ».

A suivre. J. LEVIE, S. I.

---

(13) Le 26 janvier 1946, le Souverain Pontife a adressé la parole à 35.000 enfants de toute nationalité ou religion (beaucoup d'enfants juifs se trouvaient parmi eux) habitant Rome ou les environs et secourus par l'U.N.R.R.A. Le pape a alors remercié particulièrement les bienfaiteurs des Nations Unies pour leur libéralité envers ces enfants.

COMMISSION D'INTERPRETATION DU CODE.

Réponses du 3 mai 1945. — (*A.A.S.*, 1945, XXXVII, p. 149).

I. — DE PROVISIONE PAROECIARUM.

D. An sub verbis : peculiaria locorum ac personarum adiuncta, de quibus in canone 458, veniant quoque necessitates oeconomicae dioecesis.

R. Negative.

Le c. 458 fait à l'Ordinaire une obligation de pourvoir, dans les six mois (c. 155), à la vacance des paroisses, à moins que « des circonstances spéciales de lieux et de personnes ne conseillent de différer la collation ». Ces circonstances sont laissées à l'appréciation de l'Ordinaire (1) ; on peut citer comme exemples la construction ou la réparation de l'église ou de la cure, le petit nombre d'habitants et le manque de prêtres, une sanction légitime contre les fidèles (2). La réponse de la Commission d'interprétation exclut les difficultés d'ordre économique pour le diocèse.

II. — DE FORMA CELEBRATIONIS MATRIMONII.

D. Utrum grave incommodum, de quo in canone 1098, sit tantum illud quod immineat parocho vel Ordinario vel sacerdoti delegato qui matrimonio assistant, an etiam illud quod immineat utrique vel alterutri matrimonium contrahenti.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

Cette réponse ne peut être considérée que comme un complément de celle du 25 juillet 1931 (3). La Commission d'interprétation avait admis alors l'usage de la forme extraordinaire, prévue au c. 1098, dans les cas où le témoin qualifié, quoique physiquement présent, ne pourrait assister au mariage sans un grave dommage ; ce qui arrive, p. ex., lorsque la loi civile interdit, sous menace de peine, l'assistance au mariage religieux avant le mariage civil. En vertu de la nouvelle réponse, si des inconvénients du même genre menaçaient les conjoints eux-mêmes, on pourrait également appliquer le c. 1098.

III. — DE IURE ACCUSANDI MATRIMONIUM.

D. An coniugi, inhabili ad accusandum matrimonium ad normam canonis 1971, § 1, n. 1, competat ius appellandi vel recurrendi adversus sententiam in favorem matrimonii latam.

R. Negative, salvis extraiudicialibus recursibus.

Cette réponse est une conséquence normale de l'interdiction d'accuser le mariage. En vertu du c. 1569, § 1, le recours direct au Souverain Pontife est toujours autorisé. On pourrait aussi admettre un recours à l'Ordinaire afin que celui-ci confie au promoteur de justice le soin d'interjeter appel.

E. BERGH, S. I.

---

(1) Fanfani, *De iure parochorum*, n. 94.
(2) Hagen, *Pfarrei und Pfarrer*, p. 77.
(3) *A.A.S.*, 1931, p. 388. — *Nouv. Rev. Théol.*, 1931, p. 827.

BIBLIOGRAPHIE

Mélanges de science religieuse publiés par un groupe de professeurs des Facultés catholiques de Lille, 1e année, 1944, 2 fasc. ; 2e année, 1945, 2 fasc., Lille, Facultés catholiques, 1944-1945, 25 × 17 cm., 192, 180 et 208 p. Prix : par fasc. 130 frs français (étr. 150 frs français), abonnement : 220 frs français (étr. 250 frs français).

Magnifique témoignage de vitalité et d'optimisme en un temps où tout porte à la défiance de soi et à la prudence excessive, ces « Mélanges de science religieuse », publiés pour la première fois en 1944 par les Facultés catholiques de Lille et poursuivis régulièrement depuis, sont en même temps une manifestation concrète des hautes qualités scientifiques de leur corps professoral. En les voyant, l'esprit se porte instinctivement vers une autre revue française du même genre à laquelle elle ressemble comme une sœur, les « Recherches de science religieuse » des Pères jésuites de Paris. Même format, même ampleur, même teinte de couverture, même disposition et sobriété de titre, mêmes qualités de présentation, même solidité scientifique et tenue des articles. L'une comme l'autre s'est, dès ses premiers numéros, élevée au niveau des revues qui s'imposent. Une seule différence : l'extension des sujets traités. Les Mélanges nous fournissent théologie, philosophie, morale, littérature religieuse, sociologie, action catholique, histoire religieuse locale sans exclure l'iconographie (jusqu'ici, rien sur l'exégèse). C'est vaste ; n'est-ce peut-être même pas trop vaste? Le nom et le passé des écrivains garantit la qualité de leurs articles. J'en cite au hasard l'un ou l'autre ; MM. Glorieux, Richard, de Blic, Théry, Tiberghien. La théologie et la patristique sont fort bien représentées avec les études de M. Richard sur « Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance », et sur « L'Introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'Incarnation », ainsi que par ceux du R. P. de Blic sur « Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde », et « Saint Thomas et l'intellectualisme moral à propos de la peccabilité des anges ». Je m'en voudrais aussi de ne pas nommer la part faite à la philosophie avec les contributions de M. Vancourt sur « Deux conceptions de la philosophie : Husserl et Kierkegaard », de M. Duquesne, « A propos de la participation dans la philosophie de saint Thomas » et enfin de ne pas citer, par-dessus tout peut-être l'article de M. Glorieux : « Pour la chronologie de la Somme ».

Le second fascicule de 1945, qui vient de nous parvenir, soutient la comparaison avec ses devanciers. « L'abandon du Christ sur la croix » fournit à M. Mahieu l'occasion de parcourir les témoignages de la Tradition sur la portée et la signification réelle de cette expression. M. Richard termine son étude très fouillée sur le sens du mot « hypostase » appliqué à l'Incarnation. De M. Vancourt nous avons cette fois encore une étude philosophique très dense, sur « Le problème de la connaissance » et son point de départ. Nous saluons aussi dans la contribution de M. Bardy « La chronologie des lettres de S. Jean Chrysostome à Olympias », l'entrée en scène de collaborateurs étrangers aux Facultés catholiques de Lille. Enfin, nous aurons l'occasion de revenir sur l'étude critique du R. P. de Blic « Sur l'attrition suffisante », qui paraîtra bientôt en brochure séparée. Déjà s'estompent en ce fascicule nos craintes de voir la revue embrasser un trop vaste horizon. Nous ne pouvons que recommander vivement cette revue comme indispensable dans nos Facultés de théologie, de philosophie et dans nos séminaires.

Ch. Martin, S. I.

HISTOIRE DE L'EGLISE

Dom Ch. POULET, O. S. B. — *Initiation à l'histoire ecclésiastique*. Paris, Beauchesne, 1944, 19 × 12 cm., VI-360 p.

Le titre de cet ouvrage pourrait être plus précis. De quelle initiation s'agit-il ? Critique, bibliographique ou autre ? En réalité Dom Poulet se contente de nous fournir ici un rapide exposé de l'histoire de l'Eglise. Fort réussi il atteindra bien le but poursuivi par l'auteur et on ne peut que le recommander aux étudiants qui désirent établir un premier contact avec l'histoire de l'Eglise.

Dom Poulet n'est-il pas un peu dur pour Erasme ? Peut-on traiter celui-ci de défroqué, alors qu'il a reçu du pape l'autorisation formelle de quitter l'habit de son ordre ? L'auteur se demande ce que l'humaniste retient du dogme. En réalité il le retient tout entier.

E. de Moreau, S. I.

N. FORSBERG. — *Une forme élémentaire d'organisation cérémoniale. Contribution à l'étude de la morphologie du culte.* Uppsala, Almqvist et Wiksells, 1943, 23 × 15 cm., 134 p.

Dans cette thèse de doctorat, M. Nils Forsberg, de l'Université d'Upsal (Suède), veut démontrer l'existence d'une forme élémentaire bipartite d'organisation cérémoniale. A l'aide de l'histoire comparée des religions, il retrouve, sous trois formes différentes, la même dualité originaire dans l'exercice du culte : 1°) deux classes sociales hiérarchisées ou non (dans les sociétés inférieures), 2°) deux associations cultuelles stables (dans le monde gréco-romain), ou enfin 3°) deux degrés d'initiation ouverts à tous (dans le mithriacisme et le christianisme primitif), collaborent à la liturgie, soit comme officiants, soit comme ministres. L'auteur reconnaît que cette ressemblance entre une foule de cultes disparates (culte des sociétés inférieures, mystères d'Eleusis, les Lupercalia latins, etc.) ne suppose pas une influence mutuelle (cfr p. 109 ; pour ce qui concerne le culte de Mithra et le culte chrétien primitif). Heureusement cela ne nous engage pas à grand' chose, pour les origines chrétiennes, où l'auteur croit retrouver sa thèse sous la distinction des ἐπίσκοποι et des διάκονοι.

J. D. F., S. I.

Antoine le Grand père des moines. Sa vie par saint Athanase et autres textes traduits et présentés par le P. Benoît Lavaud, O. P. Lyon, Editions de l'abeille, 1943, 19 × 14 cm., XLVIII-170 p. Prix : 63 frs.

Traduction, agréable et coulante, des principaux passages de la Vie de S. Antoine l'Ermite par S. Athanase d'Alexandrie, où sont présentés, encadrés par l'exposé des principaux épisodes de son existence, les préceptes de vie spirituelle les plus représentatifs de son enseignement. Des appendices ajoutent à ce récit principal d'assez larges extraits d'autres épisodes de la vie de S. Antoine puisés à diverses sources secondaires, ainsi que trois jolies leçons morales et spirituelles de Jean de Lycopolis, et autant sur Paphnuce.

La traduction a gardé la fraîcheur simple, presque naïve, qui fait le charme des anciens récits des Pères du désert et des apophtegmes, mais cette apparence enfantine n'enlève rien à l'austérité et à la gravité de la doctrine que le Maître propose. Qu'on la débarrasse des quelques exagérations dues aux conceptions courantes à cette époque (sur l'influence des démons, p. ex.), il ne peut être que bienfaisant au chrétien d'y retourner pour s'y abreuver et s'y désaltérer.

Ch. Martin, S. I.

G. de PLINVAL. — *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme. Etude d'histoire littéraire et religieuse.* Lausanne, Payot, 1943, 23 × 14 cm., 432 p. Prix : 15 frs suisses.

Etude considérable, originale et très personnelle, d'une importance qui n'échappera à personne dans les études sur Pélage. Etude sympathique aussi : la physionomie morale et doctrinale de Pélage est fortement grandie, peut-être même embellie, dans un portrait qui tient un peu du tableau et

dont les traits sont attrayants ; l'auteur, visiblement, admire son héros. Préparé de longue date, M. de Plinval mérite éloges pour les recherches approfondies auxquelles il s'est livré et qui nous donnent un Pélage qu'on pourrait dire tout neuf. Rien ne lui a échappé des idées de Pélage. Il les a groupées et ordonnées ; il a fait revivre le personnage sous des couleurs très vives, que jusqu'ici on ne lui connaissait qu'avec des atténuations de nature diverse. Le livre a cependant un défaut aux yeux de tout lecteur qui ne dispose pas des études d'histoire littéraire préalable, consacrées à Pélage par de Plinval et dispersées dans quelques revues spéciales. L'auteur aurait dû donner la substance de ses arguments en faveur d'un revirement complet, qui attribuait tout à coup à Pélage une vingtaine d'œuvres. L'importance de la construction doctrinale invite continuellement à contrôler les soubassements de l'édifice. Ce qui en ressort indubitablement, c'est que l'ensemble de la doctrine est bien celle de l'école pélagienne. Un des courants de la pédagogie contemporaine approuvera sans discussion toutes les idées de Pélage, telles qu'elles sont exposées dans ces nombreux écrits et qui se ressentent des influences stoïciennes. Mais l'opposition manifeste à la doctrine catholique de la prière, de l'humilité, de la componction, de la créature devant Dieu, mériterait d'être plus fortement accusée, même pour le commentaire sur S. Paul, au pélagianisme latent mais réel. La loyauté de l'attitude de Pélage en diverses circonstances, et que saint Augustin, toujours si délicat dans sa charité, n'ose accuser de mensonge, est-elle à l'abri de tout soupçon, de manière à grandir son caractère ?

J. de Ghellinck, S. I.

A. BOEHLIG. — *Kephalaia.* Lieferung 9-10. Coll. Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin, hrsg. in Auftrage der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Band I. Stuttgart, Kohlhammer, 1940, 31 × 21 cm., I-XXXII et 195-244 p.

Remarquablement précieuse pour le théologien, le copticisant et l'historien des religions, la publication des écrits manichéens (voir revue, 1934, p. 978 ; 1937, p. 418 ; 1938, p. 360 et 1939, p. 608), trouvés en Egypte par Ch. Schmidt en 1931, vient d'arriver au terme du premier volume des « Kephalaia », achevé par A. Böhlig et enrichi d'une table développée du contenu. Il s'ouvre par une introduction très utile pour l'histoire du « codex » et du « rouleau, volumen », celui-là bien antérieur au IV^e^ siècle, et précieuse pour la connaissance de la vie intellectuelle des premiers siècles. Elle est due au savant Ibscher, aussi patient que compétent dans la manipulation d'un informe bloc de papyri, en cahiers de 24 pages, qu'il a comparés à une « perruque enchevêtrée ». L'étude du manichéisme est ainsi renouvelée, non plus seulement grâce aux documents de dates et de langues diverses, trouvés par l'allemand von Le Cocq et le français Pelliot en Asie centrale, à Turfan et ailleurs, mais grâce à des pièces coptes beaucoup plus anciennes, découvertes dans le Fayoum et remontant à Mani et à ses premiers disciples. Quelques-unes, comme les psaumes, s'entremêlent d'éléments chrétiens, surtout apocryphes, traversés d'un souffle de piété, fascinateur même pour l'âme religieuse d'Augustin. Plusieurs des chapitres des « Kephalaia » se rapprochent du genre des questions posées par les disciples à Jésus dans la « Pistis Sophia » et d'autres ouvrages gnostiques ou antignostiques.

J. de Ghellinck, S. I.

E. SCHWARTZ. — *Acta conciliorum oecumenicorum.* Tomus III. *Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origeniastas destinata. Insunt acta synodorum Constantinopolitanae et hierosolymitanae a. 536.* Berlin, de Gruyter, 1940, 29 × 22 cm., XIV-270 p. Prix : 80 Mk.

Avec le troisième tome, le monumental ouvrage de Schwartz, qui comprend 13 volumes souvent sous-divisés en parties, arrive à peu près à sa complétion. Consacré aux polémiques du VI^e^ siècle et aux synodes antimonophysites et antiorigénistes de 536, il devait être suivi des actes du concile de

552, deuxième partie du tome IV annoncée, qu'avait précédée dès 1914 la publication de divers documents relatifs aux mêmes conflits. Mais peu après avoir signé la préface de ce tome III, très raccourcie du reste (p. V-XIII) à cause des circonstances, et sans avoir pu développer les tables finales, l'auteur était enlevé par la mort à ses travaux. Commencée il y a plus de cinquante ans avec une bonne édition de quelques apologètes du IIe siècle (1888 et 1891), continuée par sa magistrale édition d'Eusèbe de Césarée (1903-1909), toujours enrichie de mémoires et communications aux sociétés savantes et aux revues, cette intense et importante production scientifique comprend surtout des éditions de textes patristiques et conciliaires. On doit admirer aussi l'infatigable énergie du vieillard octogénaire et sa vigueur intellectuelle inébranlable, qui se jouait au milieu des essais de reconstruction, sans reculer devant les hypothèses hardies, confinant parfois au paradoxe. On le lui a reproché et l'introduction du volume actuel prêterait flanc à plus d'une critique sous ce rapport. Mais devant cette tombe à peine fermée, il convient de faire ressortir surtout les mérites de l'édition, dont le soin, dont l'acribie est égale à celle des tomes précédents. Schwartz s'est inspiré de la même idée qui préside à toute la série de ses « Acta conciliorum » : ce n'est pas le texte des décisions conciliaires qu'il a voulu avant tout nous fournir ; c'est tous les documents, actes conciliaires y compris, qui peuvent éclairer les luttes doctrinales relatives à ces conciles. De là, la reproduction, parfois en recensions diverses, de dossiers documentaires constitués par des partisans ou des adversaires, dont les sympathies ou les répugnances dictent le choix des pièces, les omissions, les traductions, les altérations et le reste. Au lecteur incombe le travail de retrouver le libellé primitif. Mais alors que devient le rôle de l'éditeur ?

Dans ce tome III, c'est le dossier appelé par lui « Collectio Sabbaitica contra Acephalos et Origenistas destinata » qu'il nous livre, et dont il place la composition dans le milieu palestinien des moines du groupe de Saint-Sabas. Sans vouloir discuter ici la légitimité de ce titre, d'une précision peut-être trop affirmative, ni la provenance du dossier, déjà soutenue par lui en 1926, ni la réalité de la présence de chacune des pièces dans le recueil primitif, surtout celle des textes dogmatiques du début, qu'il nous suffise de remarquer que la date de composition entre 536 et 552, de préférence vers 542, s'appuie avec raison sur l'omission de toute allusion aux Trois-Chapitres. L'attribution de la composition du dossier à tel ou tel groupe, comme le veut Schwartz, dans cet enchevêtrement de décrets et de lettres, au milieu de controverses compliquées comme la théopaschite et d'autres, soulève aussi une question, à savoir comment les auteurs présumés du recueil de ces pièces qui se suivent dans un ordre un peu déconcertant, en ont-ils compris le contenu ? La traduction latine de la lettre d'Hormisdas, très servile, donne l'occasion de quelques variantes qu'il n'y a pas lieu de discuter ici. A défaut du volume suivant qui devait donner les actes de 552/553, ce qu'on sera surtout heureux de trouver, c'est, avec les actes des synodes de 536, de Jérusalem et de Constantinople, non oecuméniques toutefois, le texte de l'édit de Justinien en 536 (p. 189). Reproduites ici en appendice (p. 215), sur la foi d'un meilleur manuscrit, les sept lettres apocryphes à Pierre le Foulon, n'appartiennent pas au recueil primitif. Espérons que la maison éditrice, de Gruyter, qui a eu une part remarquable dans la publication de ces « Acta Conciliorum », trouvera un continuateur de l'œuvre de Schwartz pour nous en donner le couronnement final, c'est-à-dire la dernière partie du tome IV destiné aux grandes controverses conciliaires de 532-553. Une table complète du contenu de l'œuvre, avec entre autres l'indication des pages multiples, qui font revenir l'auteur sur la description des mêmes témoins du texte avec des compléments ou des modifications, serait très utile pour éviter au lecteur les complications de la recherche dans une quinzaine de fascicules différents.

J. de Ghellinck, S. I.

* K. MUELLER. — *Kirchengeschichte*. Bd. I, 1. Lfg. 2 et 3, 3e édit. neu überarbeitet in Gemeinschaft mit Frh. Hans von Campenhausen. Tu-

bingue, J. C. B. Mohr, 1940, 23 × 15 cm., pp. 361-600 ; 601-862, I-XXXII.

L'auteur de cette « Kirchengeschichte », le Dr K. Müller, est mort le 10 février 1940. Nous avons nommé, dans notre compte rendu du 1er fascicule du tome I, le Dr. H. von Campenhausen, qui s'est chargé de remanier et de publier cette troisième édition. Les deux fascicules que nous annonçons aujourd'hui terminent la première partie du premier volume. Ils nous mènent de Constantin le Grand à la fin du pontificat de Grégoire le Grand, et s'étendent donc à trois siècles. Au quatrième, le plus important, est réservé tout le deuxième fascicule. L'exposé nous offre toujours la même plénitude, la même sobriété, la même sûreté de jugement et la même modération. Considérable est la part faite aux doctrines. Ainsi la théologie de S. Augustin est retracée en quinze pages. La pensée des Pères, comme celle des hérétiques, est reprise parfois de fort haut, dans les influences qui expliquent sa genèse.

E. de Moreau, S. I.

J.-R. PALANQUE, S. BARRAULT, etc. — *Le christianisme et l'Occident barbare.* Paris, édit. du Cerf, 1945, 16 × 12 cm., 432 p.

Ce petit volume, signé de plusieurs plumes, les unes fort connues, les autres un peu moins, se compose de biographies de personnages dont certains portent un nom illustre, dont d'autres sont à peu près ignorés même de la plupart des chrétiens. Parmi les premiers citons sainte Geneviève, saint Benoît, saint Césaire d'Arles. Dans la seconde catégorie nous rangerons Fulgence de Ruspe, Avit, Ennodius de Pavie. Sauf deux : Boèce et Cassiodore, tous ont reçu les honneurs des autels. On saura gré aux auteurs d'avoir groupé en quelques chapitres les titres de ces hommes d'Eglise qui furent en leur temps des bienfaiteurs de l'humanité.

E. de Moreau, S. I.

Cl. CAHEN. — *La Syrie du Nord à l'époque des croisades et la principauté franque d'Antioche.* Coll. Institut français de Damas. Bibliothèque orientale, tome 1er. Paris, Geuthner, 1940, 25 × 17 cm., VIII-768 p. Prix : 260 frs français.

L'histoire de la Syrie du Nord, et surtout de la principauté d'Antioche durant les deux siècles de l'occupation franque, tel est le sujet de ces 750 pages. Elle y est donc racontée avec une ampleur plus qu'ordinaire. Ce n'est pas seulement le récit des événements politiques que nous retracent ces pages, mais l'ensemble des transformations politiques, religieuses, sociales et économiques. Cette histoire a souvent déjà été racontée, mais dans une autre perspective, celle des croisades. Ici, elle l'est pour elle-même et du point de vue des Etats francs de Syrie. Cette perspective nouvelle constitue l'originalité de l'ouvrage.

L'auteur a limité aussi son champ d'étude à la Syrie du Nord et non sans raison. Les groupements francs de Syrie se sont trouvés dans des situations militaires, politiques, religieuses et même culturelles fort différentes de celles de Palestine, par exemple. Ils ont donc réagi aussi fort différemment. L'auteur ne se défend nullement d'ailleurs de signaler au passage ces conditions d'activité et ces réactions dissemblables. Ainsi nous pouvons aisément comprendre que le voisinage d'une population byzantine, arménienne, syrienne, encore fortement teintée de christianisme et de civilisation byzantine a posé des problèmes particuliers et des attitudes politiques et religieuses fort différentes de celles que prirent les croisés du Sud vis-à-vis d'une population composée quasi exclusivement de peuples arabes et musulmans. M. Cahen a fait ce tour d'horizon avec une ampleur d'information et une richesse de détails qui font de son ouvrage une mine précieuse de renseignements et d'aperçus à laquelle seront bien aises de puiser tous ceux qui s'intéressent à ces questions. Il doit cette richesse en partie à une utilisation spécialement abondante des sources arabes. La nomenclature de ces

dernières qu'il donne dans le premier chapitre de son ouvrage est des plus précieuses.

Dans la série des chapitres il y a aussi lieu de noter, du point de vue des études religieuses, ceux qui traitent de ces questions « ex professo » : la fondation du patriarchat latin, de ses relations avec les Orthodoxes, les Syriens, les Arméniens, les efforts faits en vue de l'Union. L'auteur a souligné aussi avec raison les transformations dans la mentalité des populations franques au fur et à mesure que de nouvelles générations s'enracinaient dans la région en s'adaptant à ses conditions d'existence et de civilisation. Même au point de vue religieux ce fait eut ses répercussions et contribua à un rapprochement lent mais progressif des communautés chrétiennes vis-à-vis des musulmans. Bref, l'ouvrage de M. C. est rempli de vues suggestives dont l'historien de l'Eglise et surtout ceux qui s'occupent de l'Union pourront faire leur profit. Je n'ai à déplorer que de trop nombreuses fautes de typographie, fait qui s'explique sans doute par la date à laquelle l'ouvrage a paru. Ainsi une coquille assez plaisante fait durer le « long » patriarchat de Bernard de Valences 95 ans (p. 308) ! Heureusement que par la suite la vérité se rétablit. Bernard de Valence fut patriarche d'Antioche de 1100 à 1135, ce qui est déjà bien assez !

Ch. Martin, S. I.

Dom P. DUMONT, F. MERCENIER et Cl. LIALINE. — *Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? Vues catholiques.* Coll. Chrétienté nouvelle, VIII. Bruxelles, Editions Universitaires, 1944, 18 × 12 cm., 224 p.

Ces cinq chapitres, dont les trois derniers reproduisent des conférences faites à un cercle de culture religieuse, veulent faire connaître aux catholiques d'Occident les traits essentiels de l'Orthodoxie ou ensemble des Eglises séparées dites orthodoxes. Ils exposent successivement la participation de ces Eglises à la vie et à la sainteté du Christ, l'historique de leur séparation d'avec l'Eglise catholique, leur état et leur organisation actuels, leurs dogmes et doctrines théologiques comparés à ceux de l'Eglise de Rome, enfin, leur activité et leur rayonnement (l'Action orthodoxe) centrés avant tout sur le rayonnement liturgique. Les plus originaux de ces chapitres sont incontestablement le premier et le dernier, mais tous ont été écrits avec une grande largeur de vues et une grande compréhension de la vie religieuse de nos frères séparés d'Orient. Les noms des collaborateurs, trois moines bénédictins du prieuré d'Amay, consacrés au travail de l'Union, sont d'ailleurs déjà, à eux seuls, garants de l'effort sympathique déployé pour saisir ce qu'est l'âme orthodoxe. L'exposé peut être comparé avec fruit à celui du P. Janin. Sans prétendre à l'érudition de ce dernier, le présent essai s'efforce davantage de pénétrer l'âme orthodoxe, avec la fraîcheur d'une fraternelle amitié, et d'en saisir la psychologie parfois un peu fuyante. Cet exposé ne fait donc pas double emploi avec celui du P. Janin, il est de lecture plus facile et en un certain sens plus accessible au grand public catholique.

Ch. Martin, S. I.

A. SIMON et R. AUBERT. — *Boniface de Bruxelles, évêque de Lausanne.* Coll. Saints de nos Provinces. Bruxelles, Editions Universitaires, 1945, 18 × 12 cm., 224 p.

J. BEAUFAYS. — *Alice de Schaerbeek.* Même collection, ibid., 96 p.

Nos saints belges ne brillent pas par l'abondance des renseignements dignes de foi qui en furent conservés. On eût dit qu'ils avaient voulu décourager à l'avance l'initiative des historiens consciencieux... et empêcher à tout jamais le succès d'une collection intitulée : « Saints de nos provinces ». La collection n'en a pas moins vu le jour. Le nom de son directeur, le P. de Moreau, suffit à en garantir le sérieux et la tenue scientifique. Elle sera une contribution précieuse à l'histoire religieuse de nos contrées.

I. — Il faut féliciter les deux auteurs de ce premier volume consacré à un authentique saint bruxellois (il aurait vu le jour vers 1182 au Canter-

steen, manoir situé au bas de la Montagne de la Cour et il mourut à l'abbaye de La Cambre le 19 février 1261) d'avoir su nous donner avec aisance mieux qu'un « iustum volumen ». Grâce au talent de présentation de M. l'abbé Simon le lecteur n'y sent guère la préoccupation d'allonger la sauce pour suppléer à une pénurie de renseignements directs. C'est un premier bon point à l'actif de l'auteur. D'ailleurs notre Bruxellois connut une vie singulièrement cosmopolite : études, puis professorat à Paris et à Cologne, épiscopat de Lausanne... et fort mêlée aux agitations du siècle.

Un second point plus précieux encore et dont il faut féliciter M. l'abbé Aubert, c'est le soin mis à dépouiller les sources et à les critiquer. Jusqu'ici la vie de Boniface de Bruxelles n'avait fait l'objet que d'un seul ouvrage de base : celui du P. Kieckens, bollandiste. M. Aubert n'a pas cru pouvoir se contenter de le plagier plus ou moins habilement. Il a tenu à vérifier les sources et à les compléter en puisant directement aux Archives du Royaume à Bruxelles et à celles du Canton de Vaud à Lausanne. Grâce à ces recherches il est parvenu à préciser la chronologie de la vie du saint (voir les précieuses notes critiques de la fin du volume). A signaler aussi, concernant la personnalité du saint, une hypothèse ingénieuse, étayée par une convergence d'indices vraisemblables : Boniface aurait appartenu à la famille des Clutinc, les principaux propriétaires fonciers bruxellois du XIII[e] siècle, dont le nom revient sans cesse dans l'histoire de la ville et dans celle des ducs de Brabant.

II. — Avec sainte Alice de Schaerbeek, sa compatriote et contemporaine, la tâche qui s'offrait au R. P. Beaufays est incontestablement plus ingrate. Il s'en excuse lui-même : « Religieuse contemplative, cachée dans un cloître et morte jeune, sans avoir exercé aucune charge, quelle matière à conter pouvait-elle offrir à l'hagiographie ? ». Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir cette fois le cadre et la toile de fond l'emporter de loin sur le récit lui-même. De récit proprement dit il n'y en a pas. Un seul événement important dans cette vie tout unie : la sainte devint lépreuse. Bienheureuse lèpre, assurément une attention spéciale de la Providence pour sa sainte fille... et aussi, je pense, pour les historiens futurs chargés d'écrire une vie dont toutes les pages se résument en une seule phrase : « O Jésus, doux Seigneur tant aimé, tu me traites comme une épouse comblée de cadeaux ».

R. Mols, S. I.

A. SORBELLI. — *Storia della Università di Bologna.* Volume I. *Il Medioevo (secc. XI-XV).* Coll. R. Università degli Studi di Bologna. Bologne, Zanichelli, 1940, 24 × 16 cm., 328 p. et 24 pl. Prix : 25 lires.

Consacré à la période médiévale du « Studium generale », la plus célèbre dans son histoire, ce premier volume de l'histoire de l'Université de Bologne ne pouvait être confié à meilleure compétence qu'à celle du professeur A. Sorbelli, dont l'activité depuis près de quarante ans se concentre dans le passé de la grande institution. Si le ton de la composition, un peu avantageux, se ressent de l'occasion solennelle qui l'a fait naître en ce 850[e] anniversaire de l'existence de l'Université, il faut reconnaître pourtant qu'on retrouve partout dans ces pages la griffe du maître et de l'historien qui a manipulé constamment les documents de ce long passé. L'ouvrage n'est pas destiné aux spécialistes, bien que ceux-ci puissent beaucoup trouver à s'y instruire. D'un profil rapide et facile, il s'adresse au grand public avec une certaine fierté nationale pour célébrer le passé de la plus vieille université de la chrétienté. Sans annotation ni références au bas des pages, en dehors de longues listes de professeurs bolonais (p. 115-117, 121-124, 141-146, 240-249 et 254-263), qui supposent l'utilisation intelligente des pièces d'archives, il fournit au début une bonne bibliographie générale et à la fin de chaque chapitre une bibliographie spéciale, indiquant au lecteur les principaux ouvrages de documentation ou d'études. Ces chapitres, au nombre de huit, sont consacrés aux origines (p. 11), à Irnerius et à la discussion de la tradition d'Odofrède (p. 31), à l'école de droit (p. 61), des arts (p. 105), de théologie (p. 129) ; puis vient l'exposé de la constitution du « Studium », très origi-

nale, car elle laissait une grande place à l'influence des étudiants jusque dans la nomination des professeurs (p. 149), ensuite la description de la vie universitaire (p. 209), et finalement le « Studium » au XV^e^ siècle (p. 233), avec l'adjonction de la médecine et des sciences et l'entrée de l'humanisme. Contrairement à Gaudenzi, à Manacorda, mais en partie avec Denifle, l'auteur est pour l'origine laïque du « Studium », issu des écoles communales (p. 25 et suiv.) ; il ne discute pas, c'est regrettable, le système « composite » de d'Irsay, et l'enseignement théologique n'a dans le livre qu'une place restreinte. On eût été heureux aussi de voir établir une comparaison avec les autres institutions à régime corporatif médiéval, comme en ont inauguré les études de Gierke, de Leicht, d'Olivier-Martin, de Lousse et d'autres. Un des mérites de l'œuvre est d'avoir bien insisté sur le lien étroit entre la vie municipale et l'Université, avec les signes de décadence au fur et à mesure que l'institution, primitivement de structure privée et modèle des autres vieilles universités italiennes, se voit mise sous la domination de la cité et finalement de la seigneurie et du gouvernement.

J. de Ghellinck, S. I.

L. SIMEONI. — *Storia della Università di Bologna.* Volume II. *L'età moderna (1500-1888).* Même collection, ibid., VIII-304 p. Prix : 25 lires.

Œuvre de vulgarisation issue des mêmes circonstances, ce volume sur la période moderne présente les mêmes caractéristiques que le précédent, et dans les derniers chapitres, à propos des événements de 1831, de 1848-49 et des changements survenus en Italie après Magenta et Solférino, la fierté nationale se donne davantage carrière. Des douze chapitres du livre, les six premiers font revivre le passé du « Studium » au XVI^e^ siècle (p. 7), période prospère, avec une insistance spéciale sur l'organisation des études dans le nouveau siège de l'« Archiginnasio », surtout pour la médecine et spécialement l'anatomie ; ils rappellent les maîtres les plus célèbres, principalement en droit, en médecine et en sciences, et décrivent la vie estudiantine. Trois chapitres exposent ensuite la vie du « Studium » du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles (p. 82), l'organisation et l'évolution de l'enseignement (p. 103) et les maîtres les plus en vue (p. 129) : période assez peu brillante, comme dans la plupart des universités, qui abandonnent à d'autres institutions, aux Académies, le souci du progrès scientifique. C'est alors que se fonde à Bologne, grâce au vaillant Marsili († 1730), l'« Istituto delle Scienze » (p. 125). La période napoléonienne (p. 139), qui profite du dissentiment profond entre les fières tendances de la commune bolonaise et le gouvernement pontifical, puis l'Université papale depuis 1815 jusqu'à 1859 (p. 179), peu sympathique à l'auteur, et enfin l'Université nationale, depuis l'annexion des Romagnes au nouveau royaume d'Italie jusqu'au 800^e^ anniversaire en 1888 (p. 209), occupent les trois derniers chapitres. L'enthousiasme contenu, dont était marqué le volume médiéval, prend dans celui-ci des traits notablement plus saillants, entre autres quand il s'agit de l'opposition à la sujétion autrichienne ; à propos du rôle pontifical, ils laissent voir où vont les sympathies de l'auteur et surtout où elles ne vont pas ; ce qui l'amène à avoir de côté et d'autre des appréciations unilatérales, parfois ironiques. S'il loue quelques héros qui ont leur buste au Janicule non loin du monument de Garibaldi, il signale brièvement aussi les mérites de Lambertini (Benoît XIV) vis-à-vis de l'Université ; ceux de Mezzofanti, de renommée européenne cependant, sont remémorés un peu sèchement. Avec leur aspect statistique, de longues pages de nomenclatures, soit dans le texte soit en appendice, nous ramènent dans une région plus sereine. Le développement interne des sciences et du progrès de l'enseignement aurait pu être situé avec avantage dans un examen comparatif des tendances propres aux grandes universités modernes.

J. de Ghellinck, S. I.

L. van der ESSEN. — *L'Université de Louvain (1425-1940).* Coll. Leo Belgicus. Bruxelles, Editions Universitaires, 1945, 21 × 14 cm., 294 p.

Cet ouvrage de M. van der Essen sur l'Université de Louvain succède à deux autres de lui consacrés au même sujet et parus en 1921 et 1927. On se rend compte qu'il les remplace également, au seul format du livre nouveau. Bien des documents négligés auparavant sont utilisés ici. Bien des aspects seulement esquissés ont été développés. Sur une période cependant nous regrettons de ne pas trouver davantage. Beaucoup estimeront par trop courtes les quatorze pages qui traitent de 1834 à 1940. Et dans ce qui eût pu constituer une seconde partie, nous eussions aimé à voir distinguer, comme dans la première, l'histoire externe et l'organisation interne. Celle-ci ne nous intéresse-t-elle pas autant que les institutions de l'université d'Ancien Régime ? Mais remercions M. van der Essen de ce qu'il nous donne. Son ouvrage deviendra, espérons-le, classique. A ses mérites scientifiques ajoutons celui de se lire aisément, en dépit de bien des détails techniques et de la monotonie inévitable à un récit dans lequel les guerres, par exemple, tiennent — malheureusement pour l'université — une place importante.

E. de Moreau, S. I.

M.-C. de FISCHER-REICHENBACH. — *Urbain III et Barberousse et les trois cardinaux Crivelli.* Avec commentaires, annotations, pièces à l'appui et index des sources. Berne, Büchler, 1940, 29 × 21 cm., 94 p., fig. et fac-sim. Prix : 15 frs suisses.

Cet hommage au pontificat dramatique de Lambert Crivelli, Urbain III (1185-1187) et aux trois cardinaux Crivelli, Alexandre (1514-1572), Ignace (1698-1768) et Charles (1736-1818), appartient à la généalogie de la maison Crivelli de Milan et de Suisse, plutôt qu'à l'histoire strictement dite, malgré l'introduction historique sur les luttes de la papauté pour l'indépendance de l'Eglise sous Henri II Plantagenet et Frédéric Ier Barberousse. Le tout est luxueusement imprimé avec de beaux portraits, des reproductions d'autographes, des listes généalogiques, etc. L'ensemble se lit avec intérêt, même l'annotation, qu'on souhaiterait un peu plus précisée dans sa documentation. Au ton élogieux de ces pages familiales, elle ajouterait ainsi une nouvelle valeur historique. Quelques fautes d'impression dans les noms propres, comme l'archiviste Brouwerf au lieu de Brouwers.

J. de Ghellinck, S. I.

A. BOULENGER. — *Histoire générale de l'Eglise. T. III. Les temps modernes. Vol. VIII : XVIIe et XVIIIe siècles, 1648-1814. 1re partie : de 1648 à 1789. 2e partie : La Révolution française (1789-1814).* 3e édit., 2 vol. Paris-Lyon, Vitte, 1941-1944, 24 × 17 cm., 826 p.

Deux grandes histoires de l'Eglise s'achèvent en France. La première, celle de Dom Poulet, la seconde, celle du chanoine Boulenger. Elles se valent, nous semble-t-il, pour l'étendue de l'information et l'intérêt de la lecture. L'œuvre du bénédictin emprunte plus de passages aux sources. Celle du chanoine s'adresse davantage aux théologiens, se présente donc de façon plus didactique. La « Nouvelle Revue Théologique » a fait paraître de nombreux comptes rendus de ces deux Histoires.

Le tome III, le dernier, se décompose en trois volumes : VII, VIII et IX, comportant chacun deux parties. Nous annonçons ici le huitième, consacré à la période de 1648 à 1789 (1re partie) et à la Révolution française (2me partie). Le manque de papier retarde seul la parution du dernier volume. Les questions sont traitées de façon très complète. Voir par exemple les pages sur les Provinciales, la conversion de Pascal, le rôle de la Franc-Maçonnerie dans la Révolution française. Relevons une faute qui peut être due aux typographes : le collège Adrien IV de Louvain, au lieu du collège Adrien VI.

L'auteur reverra sans doute toute son œuvre quand elle sera achevée. Nous lui donnons, s'il le permet, un conseil : celui de soigner davantage ses listes bibliographiques. Y biffer d'abord tous les ouvrages vieillis comme l'« Histoire de Cromwell » par Villemain. Y ajouter un bon nombre de livres

étrangers qui font autorité et qu'on regrette de ne pas trouver, surtout dans les premiers volumes.

E. de Moreau, S. I.

H. HOFFMANN. — *Bernard Overberg. Sein Leben und sein Wirken in Zeit und Ueberzeit.* Munich, Kösel et Pustet, 1940, 20 × 12 cm., 308 p., 1 grav. Prix : 6,80 Mk. cartonné.

La lecture de ce livre qui nous reporte au temps de l'« Aufklärung » allemande et de la Révolution française, période doublement périlleuse pour la vie religieuse de la jeunesse chrétienne, laisse à celui qui l'a entreprise une impression réconfortante. B. Overberg dont l'influence fut immense et bienfaisante, en des temps particulièrement ingrats, a trouvé le secret de son succès dans une vie chrétienne intense, un équilibre parfait de vie et de pensée, une ardeur joyeuse au travail décuplée par le zèle sacerdotal. Ses enseignements pédagogiques, donnés avec un bon sens, une finesse d'observation, une simplicité remarquables, sont de tous les temps et constituent aujourd'hui pour les maîtres et les éducateurs chrétiens un patrimoine dont ils auront à cœur de profiter. L'ouvrage est à la hauteur du prêtre et pédagogue qu'il veut exalter. Il joint, dans une biographie d'une netteté et d'une concision dignes d'éloges, tout ce qu'il faut savoir de la vie du grand homme et les passages les plus saillants de son œuvre pédagogique et religieuse.

M. C.

B. BASTGEN. — *Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Nach den Akten der Wiener Nuntius Severoli und der Münchener Nuntien Serra-Cassano, Mercy-d'Argenteau und Viale Prelà, sowie den Weisungen des römischen Staatssekretariates aus dem vaticanischen Geheimarchiv.* Teil I und II. Coll. Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. III Folge. Band 17-18. Munich, Lentner, 1940, 25 × 17 cm., XII-520 et XII, 521-1072 p. Prix : 14 Mk. les deux tomes.

Comme l'observe le R. P. Bastgen, au début de son premier volume, si la politique ecclésiastique de la Bavière au début du XIX^e^ siècle était bien connue dans ses tendances et ses grandes lignes, il n'en est pas de même pour les relations de la Bavière avec le Saint-Siège, dont la connaissance ne repose que sur une documentation incomplète. C'est cette lacune que l'auteur vient combler par son œuvre, vrai travail de Bénédictin. Suivant pas à pas, jour par jour et détail par détail, les méandres de ces négociations pénibles, que seule la tenace patience de la Curie peut mener à bonne fin, il a écrit un ouvrage touffu, où le défilé des grands personnages qui y ont été mêlés, projette de la vie et de la couleur sur la grisaille des documents qu'il est amené à égrener. Si les jugements, qu'on portait sur plus d'un d'entre eux, ne doivent pas être modifiés, on peut cependant assurer qu'il les faudra nuancer. Le premier volume traite de la politique ecclésiastique de la Bavière sous Montgèlas ; le second de l'érection des nouveaux diocèses, des prévôtés et de la désignation de leurs dignitaires. Quatre annexes sont consacrées à des points particuliers intéressants. L'auteur publie nombre de documents. Un bon registre facilitera l'utilisation des richesses de cet ouvrage.

A. De Bil, S. I.

J. DEMARTEAU. — *François-Antoine de Méan. Dernier prince-évêque de Liége. Premier primat de Belgique.* Collection Nationale, 5^e^ série, n° 57. Bruxelles, Office de Publicité, 1944, 20 × 13 cm., 74 p.

Le prince de Méan, dernier prince-évêque de Liége et premier archevêque de Malines de la Belgique indépendante est, comme le remarque très bien M. Demarteau, un « personnage de transition ». Il appartient à l'ancien régime par son faste, son amour de la chasse, par une certaine ambition, par

sa modération, par son exquise politesse. Il annonce le nouveau par la fermeté qu'il a montrée vis-à-vis du roi Guillaume de Hollande et par le rôle qu'il a assumé lors des délibérations du Congrès National. Candidat au siège métropolitain, Méan, prêta serment à la Loi fondamentale, alors que les catholiques en grande majorité considéraient ce serment comme illicite et que les évêques en charge l'avaient condamné dans le célèbre Jugement doctrinal. Le pape exigea qu'il expliquât son attitude. Méan le fit et dès lors Rome ne s'opposa plus à sa nomination à Malines. Le 13 décembre 1830, il fit remettre au Congrès national une lettre repoussant tout privilège pour l'Eglise mais demandant aux Constituants d'inscrire dans le Pacte fondamental la liberté des cultes, la liberté d'association, la libre correspondance des évêques avec Rome et la reconnaissance du budget de culte. Il eut gain de cause sur presque tous ces points. Cette esquisse biographique est composée d'une plume alerte. Elle sera la bienvenue car il nous manquait un portrait de ce prélat sympathique et original.

E. de Moreau, S. I.

MISSIOLOGIE

Bibliografia Missionaria. Anno VI : 1939. Compilata dal P. G. Rommerskirchen, O. M. I., coll'assistenza del P. G. Dindinger, O. M. I. Isola del Liri, Masioce & Pisani, 1940, 24 × 17 cm., 120 p.

Il n'est plus besoin de présenter la B. M. où chaque année méthodiquement nous est offerte la liste de nombreuses œuvres, brochures, articles missionnaires. 1152 numéros, cette année. Ils rendront grands services aux savants et publicistes. Nous trouvons notamment signalés : les Dossiers de l'A. M. du P. Charles ; le gros volume de Zanetti : Il Vangelo nel Mondo, 1939 ; les publications de « Grands Lacs », de la « Xaveriana », et bien d'autres travaux très utiles.

J. Masson, S. I.

J. MASSON, S. I. — *Bibliographie missionnaire moderne,* choix classé de 1400 titres et notes d'histoire. Tournai, Paris, Casterman, Louvain, Pro Apostolis, 1945, 19 × 12 cm., 184 p. Prix : 30 frs.

Très utile guide bibliographique, qui a le grand avantage de ne pas se limiter à la littérature de propagande missionnaire ; il fournit d'abondantes indications sur les ouvrages qui permettent d'étudier la géographie et l'histoire des pays de missions, leurs mœurs et leur mentalité. Aux directeurs d'œuvres et de bibliothèques missionnaires, à ceux qui prennent l'initiative de se spécialiser en questions missionnaires, l'auteur rend de précieux services.

Sans doute l'emploi de sigles ne résout pas toutes les difficultés ; on aurait souhaité voir nuancer un avis, émettre une réserve... Pour le bien de l'ensemble, l'auteur y a renoncé. D'aucuns auraient aimé, peut-être, une note moins générale que « Folklore intéressant » pour la collection « Contes et Légendes » (Nathan) qui ne semble pas irréprochable en tous points. De même, l'auteur accepterait-il vraiment de conseiller sans réserve aucune la collection « Etudes, documents et témoignages » ? Au demeurant les lecteurs trouveront dans cette bibliographie d'abondants et très utiles renseignements qu'ils iraient en vain chercher ailleurs.

A. Magermans, S. I.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft. Nouvelle Revue de Science Missionnaire. Seminar Schöneck Beckenried (Suisse), 16 × 22 cm., 4 fasc. de 80 p. par an. 1re année, 1945.

La si méritante « Zeitschrift für Missionswissenschaft », que remplaça en 1938 « Missionswissenschaft und Religionswissenschaft », éditée jusqu'en 1941 en Allemagne, renaît de ses cendres en Suisse. Certains des anciens collabo-

rateurs sont encore là pour maintenir les traditions, notamment le Prof. Dr J. Beckmann, S.M.B., et Don Laurent Kilger, O.S.B. ; mais des noms nouveaux ont fait leur apparition dans l'équipe. Toutefois le Prof. Dr J. Schmidlin ne sera plus l'âme du groupe : torturé à mort au camp de concentration de Schirmbeck, il est allé recevoir sa récompense... La Revue comporte, dans chaque fascicule : une bonne demi-douzaine d'articles, très sérieux ; une Revue des Revues ; des Comptes rendus.

Le tout est écrit soit en allemand, soit en français : la revue est bilingue, à partir de son titre même. Le prix par année, hors de Suisse, est de 14 fr. suisses : c'est assez élevé, mais non prohibitif...

Le premier fascicule s'ouvre par un article de Beckmann sur les deux « Zeitschrift », l'ancienne et la nouvelle. Nous ne pouvons passer en revue tous les articles : notons qu'à côté des choses du passé, il s'y rencontre des mises au point modernes sur la doctrine et sur les faits, notamment sur l'Angleterre et la France missionnaires durant la guerre, sur la Chine actuellement.

La Revue des Revues est, jusqu'ici, un peu pauvre : on le comprend, vu l'état des relations postales. Mais les comptes rendus, par contre, sont déjà relativement abondants. On ne peut que souhaiter longue et fructueuse carrière à la « Neue Zeitschrift ». Elle a fort bien débuté et tient une place indispensable dans le domaine des études missionnaires.

J. Masson, S. I.

J. BECKMANN, S. M. B. — *Der einheimische Klerus in den Missionsländern.* Freiburg, Paulusdruckerei, 1943, 22 × 16 cm., 56 p.

C'est à propos des intentions pontificales de 1942 que l'auteur conçut ce travail. Il a revu ses articles, et les a fondus en une brochure. Celle-ci est très clairement divisée et documentée de façon très précise.

On aurait souhaité voir indiquer quelques sources principales, outre le volume central de Huonder. Cette petite synthèse mérite confiance et étude, de la part de tous ceux qui s'intéressent aux problèmes missionnaires essentiels. J. Masson, S. I.

J. MASSON, S. I. — *Vers l'Eglise indigène. Catholicisme ou Nationalisme ?* Coll. « Chrétienté nouvelle ». Bruxelles, Ed. Universitaires, 1944, 18 × 12 cm., 232 p. Prix : 36 frs.

Dans ses « Dossiers de l'Action missionnaire » et dans « Missiologie, études, rapports et conférences », le P. Charles a situé le problème de façon magistrale : si le travail missionnaire est essentiellement de planter l'Eglise, il vient nécessairement un moment où celle-ci doit s'enraciner directement dans le sol même, où elle doit devenir indigène. L'Eglise doit donc s'implanter. Nous rappeler les fortes paroles, les souveraines directives de nos derniers papes, nous montrer, chiffres en mains, le chemin parcouru ces dernières années dans les divers pays de mission, voilà ce que nous apporte cet intéressant petit livre, unique encore en son genre en langue française. C'est dire sa valeur et son utilité. Conviés à un immense périple (1) de par le monde, nous sommes conduits par l'auteur de l'Afrique pleine d'espoirs au Proche-Orient où « les épis sont encore clairsemés », et au bloc asiatique où s'engrangent déjà de riches moissons. F. W.

E. de MOREAU, S. I. — *Les missionnaires belges de 1804 jusqu'à nos jours.* 2e éd. remaniée et mise à jour par le P. J. Masson, S. J. Bruxelles, Ed. Universitaires, 1944, 19 × 13 cm., 299 p. Prix : 50 frs.

Ouvrage qui tient à la fois d'une biographie et d'une encyclopédie. L'abondance des realia en rend la lecture suivie peut-être un peu ardue. Par

(1) Serait-ce une erreur de notre part ? Mais au moment où les Philippines retiennent l'attention du monde nous aurions aimé les rencontrer sur notre route. L'auteur les aurait-il oubliées ?

contre, quelle mine précieuse de renseignements. Et quelle superbe réhabilitation de tous ces obscurs tâcherons de chez nous qui préférèrent laisser aux autres les postes à gloriole et choisirent pour eux l'oubli, la croix, la sueur sous des cieux incléments mais avec cela la fierté de collaborer à l'œuvre du Christ, d'être les semeurs de Dieu sur le champ du monde. L'on n'y cherchera donc pas ces descriptions exotiques fortes en couleur et émotionnantes, qui font vibrer à l'unisson et captent l'imagination. Leur place n'est pas dans un rapport ni dans une vue d'ensemble comme celle-ci. Mais l'on y trouvera des chiffres et plus encore des noms et des dates. Grâce à ce livre bien des noms inscrits au Livre de vie sont désormais inscrits au livre de l'Histoire. R. Mols, S. I.

Cl. SCHOELLER, S. I. — *Vertus du Colonial.* Bruxelles, Editions du Chant d'oiseau, 1945, 16 × 13 cm., 96 p. Prix : 21 frs.

Non pas un « traité » ; mais de façon très concrète, très vivante, à partir d'une expérience de missionnaire, cinq chapitres sur des points précis : Vivre sa religion, respecter l'indigène, former les élites, avoir l'âme grande, se garder pur.

Ainsi nos jeunes, qui rêvent du Congo, pourront-ils mieux se préparer à remplir parfaitement leur rôle de « blanc », mieux de « chrétien ». On leur dit ici tant de choses utiles, en un style net, loyal, pratique ! Ceux qui dirigent nos œuvres missionnaires auront, eux aussi, grand profit à tirer de ce livret. J. Masson, S. I.

PREDICATION ET ASCETISME

TIHAMER TOTH. — *Mariage et famille. Sermons et conférences.* Traduit du hongrois par l'abbé M. Grandclaudon. Mulhouse, Salvator ; Tournai, Casterman, 1939, 20 × 14 cm., 280 p. Prix : 18 frs belges.

Exposé complet, précis, de toutes les questions et objections posées par le problème complexe et angoissant du mariage. La doctrine chrétienne y est formulée avec une exactitude et une clarté parfaite, ainsi que sa concordance avec la loi naturelle. C. Sevrain, S. I.

A. D. SERTILLANGES, O. P. — *Avent. Radio-Paris, 1939-1940.* Coll. « La Vie intérieure ». Paris, Aubier, 1940, 19 × 12 cm., 102 p. Prix : 15 frs français.

Comment il faut être pour que le Christ vienne, comment il faut agir puisqu'il vient, quelle réponse l'évangile apporte à nos désirs humains, quelle joie donc la liturgie de l'Avent doit installer dans nos vies, voilà ce que le P. Sertillanges expose à ses lecteurs, comme naguère à ses auditeurs, avec l'originalité et la profondeur que l'on sait. N. P.

G. CHEVROT. — *L'éternelle actualité de l'évangile. Evangile et patriotisme.* Conférences de Notre-Dame. Carême 1940. Paris, Desclée De Brouwer, 1940, 19 × 12 cm., 178 p. Prix : 15 frs belges.

Ces conférences traitent les sujets suivants : Le juste amour de la patrie ; l'amitié dans la patrie ; la prière pour la patrie ; les forces de la nation ; les déviations du patriotisme ; la vocation des patries. Partout on retrouve le même sens chrétien, profond et élevé, pénétrant un amour de la patrie noble et ardent. N.

G. BASSEVILLE, chan. — *Instructions pour les messes du dimanche.* Cinquième série. *Le Credo* (fin) : *L'Eglise catholique.* Paris, Lethielleux, 1943, 19 × 12 cm., VIII-326 p.

Toute l'ecclésiologie est ici exposée en 41 petites instructions dominicales. C'est dire qu'on ne trouvera pas, dans ces pages, une étude fouillée, con-

vaincante et progressive de toutes les questions historiques, p. ex., que soulève ce traité. L'auteur se contente d'affirmer et d'exposer brièvement les conclusions de l'état actuel de la théologie en ce domaine. Exposés nettement traditionnels et dans le fond et dans la forme. Le lecteur qui connaît les ouvrages similaires de Mgr Toth, regrettera de ne pas trouver ici quelque chose de sa verve, de son coloris, et surtout de son souci de rencontrer les aspirations et les exigences actuelles. H. N., S. I.

P. PANICI, S. I. — *Le plaisir et nos responsabilités de guerre.* Paris, Bonne Presse, 1940, 19 × 12 cm., 62 p. Prix : 3 frs français.

La nature du plaisir, son rôle, la place à lui faire dans la vie — toutes choses auxquelles peu de gens du monde réfléchissent — sont exposés dans une langue très accessible et avec beaucoup de méthode. A vrai dire, l'auteur y parle à peine de « nos responsabilités de guerre » et la seconde partie de son titre nous paraît contenir une promesse qui n'est guère réalisée.

C. Mertens, S. I.

P. PANICI, S. I. — *Christianisme et valeurs vitales. Le Christ et la grandeur humaine.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Année 1941. Paris, Spes, 1941, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 18 frs français.

Le P. Panici évite avec raison la controverse apologétique. Dans une langue simple, presque familière, il se contente d'exposer la splendide conception chrétienne de la « personne. Veritas index sui ». Au regard de la philosophie traditionnelle — qui n'ignore pas les points de vue récents — l'auteur établit la gamme des valeurs qui font la personne. Il montre avec aisance comment, dans les évangiles, Jésus les a exaltées en les surnaturalisant. M. W.

P. PANICI, S. I. — *Retraite Pascale. A la poursuite du bonheur. Illusions ou réalités.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Paris, Editions Spes, 1943, 19 × 12 cm., 69 p. Prix : 10 frs français.

La retraite pascale, qui continue et couronne les Conférences du Carême, reprend la question du mal, du péché. La totale illusion qu'il constitue est étudiée à la lumière d'une fine psychologie inspirée à la fois de l'expérience humaine et de l'Evangile. Puis le Christ nous est montré comme le libérateur qui nous arrache à nos erreurs et à nos misères, et achève notre salut par l'Eucharistie et par la Croix. A. Bouquelle, S. I.

P. PANICI, S. I. — *Conférences de N. D. de Paris.*

Le Christ et la Révolution. Carême 1945. Paris, Ed. Spes, 1945, 19 × 12 cm., 254 p. Prix : 100 frs français.

Frères dans le Christ. Retraite pascale 1945. Ibid., 70 p. Prix : 23 frs français.

Une révolution est nécessaire pour faire de ce monde malade et fou un séjour de paix, de bonheur accessible à tous. Mais la révolution doit, pour réussir, être menée selon les principes de vérité qui assureront un avenir stable. C'est avec la Vérité chrétienne qu'il faut confronter les grandes idées d'égalité, de justice sociale, de l'organisation du régime des biens terrestres, et c'est du centre brûlant de la charité que doivent ravonner toutes les sources de l'énergie nouvelle. Signalons, parmi les notes, celle qui livre au public la pensée du conférencier sur le cas de conscience que posait la prédication des précédents carêmes, sous l'occupation. C. D.

De menschelijke handeling. 10 geestelijke voordrachten. Anvers, Geloofsverdediging, 1940, 22 × 14 cm., 132 p. Prix : 18 frs.

Ces dix conférences, données en l'église St-Charles à Anvers, exposent les grandes questions qui intéressent l'agir humain : volonté, liberté, ignorance, passion, crainte et violence, choix et devoir, bien et mal, facteurs de la mo-

ralité, double morale, responsabilité, mérite et démérite. La compétence des auteurs, leur parole tout actuelle font de ces pages condensées une œuvre solide et vivante, à recommander au public intellectuel. R. C.

Mgr K. CRUYSBERGHS. — *In de handen der menschen.* Louvain, De Vlaamsche Drukkerij, 1940, 18 × 14 cm., 170 p. Prix : 13 frs.

Après « Gethsemani », voici que l'auteur nous présente un nouveau livre sur la passion de Notre-Seigneur, depuis Anne et Caïphe jusqu'au portement de la croix. Recueil de méditations élaborées et d'instructions ébauchées, celui-ci, quoique fait de matière solide, nous paraît un peu disparate et inachevé ; mais il n'en renseignera et n'inspirera pas moins les âmes pieuses comme les prédicateurs. E. J.

H. HORSTMANN, S. I. — *Mysterien um das Kreuz unseres Herrn. Sieben Fastenpredigten.* Kevelaer, Butzon & Bercker, 1940, 20 × 13 cm., 106 p. Prix : 2 Mk.

Série de sept prédications de carême sur autant de mystères adaptés à ce temps : Judas, mystère de méchanceté ; Jésus, mystère de miséricorde ; l'institution de la Sainte Eucharistie, mystère de foi et d'amour ; enfin, les mystères du rejet d'Israël et de la vocation des Gentils, de la royauté et du sacerdoce du Christ. Le style est simple, les divisions faciles à retenir. Ces sermons pourront aussi fournir non seulement sujet de lecture mais encore matière à méditation. M. C., S. I.

R. GUILLAUME. — *Brèves allocutions aux soldats, I : Armatura fidei.* Mulhouse, Edit. Salvator ; Tournai, Casterman, 1940, 19 × 12 cm., 160 p. Prix : 13,50 frs belges.

25 allocutions centrées sur quatre sujets principaux : Face à la guerre ; Les vertus du soldat français ; Les soutiens du soldat ; In pace. N.

C. VAN GESTEL, O. P. — *Mysterium Crucis. Tien Reeksen Vastenpredikingen.* 2 deelen. Anvers, Geloofsverdediging, 1942, 20 × 14 cm., 280 et 246 p. Prix : 90 frs.

Le P. Van Gestel nous présente, dans ces deux volumes, dix séries de sermons de carême, dont trois prêchées à l'église Saint-Charles à Anvers et sept devant le micro de l'I.N.R. Chaque série forme un tout bien achevé et il serait difficile de choisir la meilleure. Mais il nous semble que dans la sixième, « Le langage de la Croix », l'auteur a fait vibrer les fibres les plus délicates et les plus sensibles du cœur humain. Bien que la plupart de ces sermons soient déjà édités séparément, les prêtres, auxquels les deux volumes s'adressent de préférence, se réjouiront de pouvoir puiser, à cette source abondante et limpide, l'expression d'une doctrine solide de la Croix et de la Passion. A. Darquennes, S. I.

P. BAYART. — *Les sermons de saint Antoine de Padoue pour l'année liturgique.* Trad. franç. et introduction. Coll. Les textes Franciscains. Paris, Editions Franciscaines, 1944, 18 × 12 cm., 256 p. Prix : 40 frs français.

Ces canevas de sermons viennent sinon de saint Antoine, du moins de son entourage. Ils nous donnent sur la prédication franciscaine du XIII^e^ siècle des renseignements précieux. L'auteur des sermons commente les passages de l'Ecriture pour chacun des dimanches de l'année. Le plus souvent, il combine artificiellement les textes et, au sens accommodatice, en tire des leçons morales. Nous ne goûtons plus guère le genre. Le charme du sermon que le Poverello adressait aux poissons a presque disparu. Mais il y a ici plus de réalisme, de vigueur et d'ampleur. M. W.

BIOGRAPHIES

POL de LEON ALBARET, O. F. M. — *La spiritualité franciscaine. Saint François d'Assise vous parle du Christ Jésus.* Paris, Editions Franciscaines, 1943, 18 × 12 cm., 36 p. Prix : 7,50 frs français.

R. ZELLER. — *Saint François d'Assise.* Coll. « Profils Franciscains ». (Réédition). Ibidem, 1944, 72 p. Prix : 18 frs français.

D. DANVEAU, O. F. M. — *A la suite de saint François. Le Tiers-Ordre.* Ibidem, 100 p. Prix : 18 frs français.

H. GHEON. — *Sainte Claire d'Assise.* Même collection, ibidem, 76 p. Prix : 18 frs français.

A. MASSERON. — *Saint Bernardin de Sienne et les mauvaises langues.* Ibidem, 48 p. Prix : 9 frs français.

G. DUHAMELET. — *Saint Elzear et la bienheureuse Delphine.* Même collection, ibidem, 88 p. Prix : 18 frs français.

Le P. de Léon Albaret retrace en quelques pages les grandes lignes de la vie du saint dans sa brochure : « Saint François d'Assise vous parle du Christ Jésus ». Renée Zeller montre dans « S. François d'Assise » comment le fondateur d'Ordre a touché ses premiers adeptes. Le P. Danveau nous donne « A la suite de Saint François » : aperçu très engageant sur le Tiers-Ordre franciscain. Henri Ghéon, dans une esquisse pleine de poésie, « Sainte Claire d'Assise », montre combien la spiritualité de saint François a guidé celle de sainte Claire jusque dans le détail. La brochure de A. Masseron : « Saint Bernardin de Sienne et les mauvaises langues » est une amusante transposition de la fable d'Esope sur les langues en un sermon contre la calomnie. Les pages de Geneviève Duhamelet : « Saint Elzear et la bienheureuse Delphine » nous offrent le tableau d'une vie conjugale très sainte dans le cadre de la cour de Naples au XIII[e] siècle. P. W.

J. ANCELET-HUSTACHE. — *Il était une fois à Assise. ...Vie de Saint François racontée aux enfants.* Paris, Ed. Franciscaines, 1944, 22 × 14 cm., 112 p., ill. Prix : 60 frs français.

Nos moins de 12 ans goûteront ce livre délicieux qui leur chante les plus charmants épisodes de la vie de Frère François. Style simple, imagé, vivant, bien à la portée des enfants ; illustrations nombreuses, humoristiques, modernes sans excès. Présentation impeccable. Le prix, malheureusement, semble un peu prohibitif. H. N.

Fr. PICHON. — *Benoît XV.* Paris, Spes, 1940, 19 × 12 cm., 252 p. Prix : 15 frs français.

Les trois quarts de ce livre nous montrent en Benoît XV le pape de la paix. Benoît XV prônait sans doute, nous dit-il, une paix basée sur la justice ; mais il souhaitait aussi, en vue de l'avenir, qu'elle fût conclue avant la victoire complète d'une des parties. De là l'opposition qu'il rencontra. Pour M. Pichon, la lutte contre le nationalisme résume ce pontificat. L'auteur ne met pas assez en relief, à notre avis, les initiatives de ce pape en divers domaines, par exemple : l'établissement de la congrégation des Eglises orientales et de l'Institut des Etudes orientales à Rome ; l'encyclique « Maximum illud » qui se trouve à l'origine du mouvement de sympathie pour les missions ; la proposition de limitation des armements, de suppression de la conscription et de la création d'un Tribunal international ; l'accroissement du nombre des représentations diplomatiques au Vatican, qui, de 1914 à 1922, monte de 14 à 27 ; enfin l'approbation du parti populaire de Don Sturzo ; tout cela montre qu'à de multiples points de vue ce court pontificat fut vraiment fécond. E. de Moreau, S. I.

M. de SAINT-JACQUES. — *Au soir de la vie. Notes intimes de Mme L. C.* Préface de M. le chan. de Saiserey. Paris, Lethielleux, 1941, 19 × 12 cm., 100 p. Prix : 15 frs.

Souvenirs d'une dame de la bourgeoisie parisienne décédée à quatre-vingts ans, mère, grand'mère et arrière-grand'mère vénérée de tous les siens, après une vie de remarquable piété, ferme, profonde et solide. N.

P. PHILIPPE. — *Jules Gilles, Père Blanc, apôtre en Kabylie (1898-1932).* Coll. Lavigerie. Namur, Grands Lacs, s.a., 19 × 12 cm., 106 p.

En une centaine de pages, l'auteur trace la vie d'un véritable apôtre de Jésus-Christ. Ce jeune héros belge a réalisé à la lettre, dans son apostolat et sa maladie la devise du P. de Foucauld : Iesu caritas, ignem mittere. Missionnaire, il a donné sur l'« adaptation » intelligente, compréhensive, une leçon qui se passe de commentaire. L. T.

H. JONGEN. — *Rosa, offerlam te midden van den oorlog (1929-1940)*, met inleiding van Mgr Cruysberghs. 3e édit., Anvers, Geloofsverdediging, 1942, 18 × 12 cm., XVI-208 p. Prix : 18 frs.

« L'esprit de Dieu souffle où il veut ». Nous admirons dans cette petite vie d'enfant de notre pays le miracle de la grâce. Rosa a vécu comme nous les angoisses d'une fuite sous des bombardements continus. Elle y a trouvé le couronnement sublime d'une vie simple et droite, toute dévouée au Christ et à sa Mère. P. F.

J. JACQUES et R. KERVYN de MARCKE ten DRIESSCHE. — *L'humour chez les saints.* Coll. La Vie intérieure pour notre temps. Paris, Bloud et Gay, 1939, 17 × 11 cm., 192 p. Prix : 15 frs français.

En présentant chez bien des saints le joyeux débordement du bonheur intime, ce volume nous montre qu'il n'y a pas meilleure source de contentement que l'héroïque ascension vers Dieu. Pour donner ces grandes et utiles leçons, les auteurs ont allié — vraie réussite — l'information la plus large à l'« humour » le plus délicat. J. Masson, S. I.

VARIA

D. VAN WELY, O. F. M. — *Het Kransje der twaalf Sterren in de geschiedenis van de Rozenkrans.* Coll. Collectanea Franciscana Neerlandica, VI-1. Bois-le-Duc, Teulings, 1941, 25 × 16 cm., 72 p. Prix : 2,20 flor.

Courte monographie sur une dévotion apparentée avec le Rosaire et qui eut aussi son heure de célébrité : la petite couronne des douze étoiles. Cette couronne consiste en la récitation de douze Ave Maria divisés en trois groupes introduits par un Pater. Elle est accompagnée de la méditation des douze prérogatives de la Sainte Vierge. L'auteur en met l'origine en relation avec la dévotion aux douze prérogatives de Marie, elle-même symbolisée par les étoiles qui auréolent la tête de la femme de l'Apocalypse (chap. XII, v. I). Sans oser nous prononcer nous-même dans une matière que l'incertitude des sources et de la terminologie rend très difficile à approfondir, même aux spécialistes, reconnaissons volontiers à l'auteur la vraisemblance de sa thèse, et l'érudition avec laquelle il la défend. Sa monographie non seulement éclaire mieux la question spéciale qu'elle tâche de résoudre, mais nous montre aussi l'ampleur et la variété de la dévotion du moyen âge à la Vierge et ce n'est pas là un de ses moindres attraits.

Ch. Martin, S. I.

Indications. Bruxelles, J. I. C. F., 1945, 20 × 13 cm. Prix : 50 frs les 4 fasc.

Un grand nombre de romans d'aujourd'hui, néfastes et pervers, ou simplement criticables par quelque côté, ont pris, en fait, une place importante

dans le mouvement des idées, passionnent les esprits et défrayent, parfois bien à l'aveugle, les conversations, spécialement de la jeunesse cultivée... La commission des lectures de la J.I.C.F. a pensé que des œuvres, jouissant à tort ou à raison d'une telle influence, appelaient des analyses largement développées, qui soulignent les richesses tout en se montrant « très fermes pour relever les erreurs, découvrir les lacunes et flétrir les bassesses ». Malgré quelques lignes de la préface où des esprits un peu sévères verraient à tort une capitulation devant la trop grande liberté des lectures, les analyses déjà parues réalisent le programme avec nuance et sécurité. Elles s'adressent aux éducateurs, parents, prêtres, qu'elles dispenseront de lire tel volume. Elles permettront aussi à nombre de jeunes, mêlés à des milieux trop libres, de se mettre à la page sans subir la tentation de lire un volume malfaisant. Dans notre monde où tout se discute, ces analyses apportent une note sereine, sincère, équilibrée, qui appuie singulièrement les condamnations nettes qu'elles savent prononcer au besoin. Chacun voudra encourager une œuvre de cette valeur et lui permettre ainsi d'exercer un jour sur l'édition une heureuse influence. R. Carpentier, S. I.

G. VAN GESTEL, S. I. — *Lectuur en censuur.* Coll. Waarheid en Leven. Hilversum, Brand, 1940, 18 × 15 cm., 78 p. Prix : 0,80 flor.

L'opuscule du P. Van Gestel traite sous une forme didactique la question de la lecture. C'est un exposé commenté de la loi de l'Index. Après une introduction historique où l'auteur expose la pratique de certaines interdictions même dans le monde payen et fait l'histoire de l'Index romain, il commente les principales prescriptions en les appliquant à des cas pratiques déterminés. Le dernier chapitre énonce des observations pénétrantes sur le « bon livre ». A. De Bil, S. I.

M. BRIAULT. — *Récits de la Vérandah.* Paris, Bloud & Gay, 1939, 19 × 12 cm., 224 p. Prix : 18,60 frs français.

Ces récits, tout simples et qu'aucun terme savant ne hérisse, ne laissent pas d'être des « études psychologiques » des plus réussies. L'auteur y exprime le fruit de longues années de vie intimement mêlée à celle des noirs. Très instructives et intéressantes, toutes. Signalons particulièrement « La notion de vérité et de mensonge » et « Le tourment de traduire ».

C. Sevrain, S. I.

R. FOATELLI. — *Les danses religieuses dans le christianisme.* Paris, Edit. Spes, 1939, 16 × 13 cm., 106 p., plusieurs grav. Prix : 10 frs français.

L'Eglise a mobilisé l'architecture, la sculpture, la peinture, la musique, les incorporant dans sa liturgie, leur demandant officiellement d'exprimer le sentiment religieux. Pourquoi la danse ne serait-elle pas capable de sensibiliser la prière ? Question grave, ardemment controversée. Aussi, avant d'en venir à une solution raisonnée, M^lle^ Foatelli a-t-elle cru prudent d'interroger l'histoire. Neuf chapitres étudient la danse chez les hébreux, son origine, ses formes, son sens, son évolution dans le Christianisme. Ce n'est qu'ensuite qu'on aborde le problème : Y a-t-il une danse liturgique ? L'auteur répond : Non. Mais il y a une danse religieuse chrétienne qu'on a négligée jusqu'ici. Il faudrait la créer. L'auteur s'est consacrée à cette tâche et les encouragements obtenus montrent qu'elle a raison. N. Polet, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*